

Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas Letras e Artes
Programa de Pós Graduação em Antropologia Social

Flávia Lac

O Turismo e os Kaingang na Terra Indígena de Iraí/RS

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Cid Fernandes

Curitiba
outubro de 2005

Flávia Lac

O Turismo e os Kaingang na Terra Indígena de Iraí/RS

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Setor de Ciências Humanas Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Cid Fernandes

CURITIBA
2005

À Liana Lautert
pelo apoio técnico, carinho e compreensão

Aos meus pais, Victório e Nilza
pelo suporte

A Augusto Opê da Silva
pela grande amizade

Aos Kaingang
por sua hospitalidade

AGRADECIMENTOS

É com grande emoção que escrevo esta página. Desejo agradecer a todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização deste trabalho. Em especial todos aqueles que colaboraram como sujeitos da pesquisa.

Agradeço inicialmente ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antopologia Social da UFPR e a CAPES pela bolsa concedida durante o ano de 2004. Aos meus professores pelas oportunidades de debates e compreensão nos momentos difíceis. Em especial às Profs. Dra. Sandra Stoll, Prof. Dra. Selma Baptista, Prof. Dra. Christine Chaves, Prf. Dra. Ciméa Bevilaqua e ao Prof. Dr. Marcos Lanna por seu incentivo. Ao prof. Dr. Marcos Silveira por seus empréstimos de material. Ao Secretário do Departamento, Andrade por seus préstimos e à Secretária da Pós-Graduação, Judit pela grande amizade.

Ao meu orientador Ricardo Cid Fernandes, a quem admiro como mestre, pela coragem de enfrentar uma dissertação sobre turismo e fazê-lo tão bem.

Agradeço ao Sr. Dr. João Pacheco de Oliveira por gentilmente me ceder material.

À Maria da Funai de Passo Fundo e família, pelo material cedido e hospitalidade.

Aos colegas de mestrado Tatiana, Laura, Daniela, Ângela, Veridiane, Ricardo, José Maria, e os novos, Célio, Liliane, Patrícia, Gustavo, Zélia, Rafael, Eveline, Ana Paula. Em especial, gostaria de agradecer a Ane, Valdirene e Simone, pela amizade.

Aos Kaingang que me trataram com muito respeito e hospitalidade. Ao cacique Valdemar Vicente pelas orientações e compreensão. Ao Antônio Tripa, que me ensinou a verdadeira hospitalidade e participou da dissertação ativamente me ajudando a coletar entrevistas. Ao Augusto Opê da Silva e família que me hospedaram e aconselharam. Ao Roberto Carlos dos Santos pelas calorosas discussões e hospitalidade. Ao Luiz Vitorino e família por sua hospitalidade. Ao João Antônio Laranjeira pela disposição em me acompanhar. A todos por sua paciência e atenção.

A todos aqueles da cidade de Iraí que contribuíram com a pesquisa. Em especial ao Elvis, Tito Gimeli, Gilson Conzatti, Celso Carvalho pelo material e

atenção. À equipe do CIMI, meu agradecimento. Na Terra Indígena Iraí, Marijara, Marcelo, Sueli, pela compreensão e debates.

A meu pai por todo o suporte técnico e emocional. A Liana Lautert que muito contribuiu revisando e orientando, dando suporte técnico e emocional. Ao Flávio que esteve comigo boa parte desta jornada sempre compreendendo e incentivando, meu agradecimento.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
MARCOS TEÓRICOS	16
TURISMO: QUESTÕES E DEBATES	23
TURISMO E ÍNDIOS NO SUL DO BRASIL	32
DA DISSERTAÇÃO: METODOLOGIA E CAPÍTULOS	36
1. OS KAINGANG	40
1.1. UM BREVE HISTÓRICO	41
1.2. CULTURA	48
1.2.1. Dualismo Sócio-cosmológico	48
1.2.2. <i>Iambré e Kuiã</i>	53
1.2.3. Exogamia e Espacialidade	54
1.2.4. Temporalidade e Hospitalidade	58
1.3. ARTE MATERIAL E ARTESANATO MERCANTIL	60
2. IRAÍ	68
2.1. A DEMARCAÇÃO DA TERRA INDÍGENA	69
2.2. A TERRA INDÍGENA DE IRAÍ	78
2.2.1. Presença da Funai na T.I. Irai	83
2.2.2. Posto de Saúde Indígena (Funasa)	85
2.2.3. A Escola Indígena <i>Nãnga</i>	86
2.2.4. Instituto Humanitas	87
2.2.5. Atuação das Igrejas	87
2.2.6. As Festas na T. I. Irai	90
2.2.7. O Grupo de Dança de Iraí e a Música	93
2.2.8. Futebol	95
2.3. O MUNICÍPIO DE IRAÍ	96
3. O TURISMO E OS KAINGANG NA TERRA INDÍGENA DE IRAÍ	102
3.1. O TURISMO NA TERRA INDÍGENA DE IRAÍ	103
3.2. POLÍTICAS E PLANEJAMENTO DO TURISMO	113
3.2.1. Planejamento: Comissões de Turismo	113
3.2.2. Políticas para o Turismo	116
3.2.3. Legislação de Turismo em Terras Indígenas	118
3.3. CONCEPÇÕES DE TURISMO	121
CONSIDERAÇÕES FINAIS	136
REFERÊNCIAS	145
ANEXOS	149

RESUMO

Este trabalho aborda a apropriação do turismo pelos índios kaingang da Terra Indígena Iraí, sua tradição de hospitalidade e sua relação com os turistas e agentes do turismo. Os índios Kaingang, habitantes do sul do Brasil, sofrem hoje com dois grandes problemas: o confinamento em espaços cada vez mais reduzidos e a “invisibilidade” de sua cultura frente à sociedade nacional. No entanto, a criatividade destes índios revela, dentro destas condições, estratégias de reforço de sua alteridade, como o turismo. A Terra Indígena Iraí é a menor área demarcada no Estado do Rio Grande do Sul, e para fazer frente à insuficiência de recursos, a comunidade especializou-se na produção e comércio de artesanato que apesar de servir também para sua subsistência, é considerado pelos kaingang da Terra Indígena Iraí como *a verdadeira atividade indígena*. A venda de artesanato expõe os kaingang ao turismo, seja nas águas termais de Iraí ou nas viagens que fazem para efetuar o comércio de seus produtos. O turismo torna-se para os índios desta Terra Indígena uma arena que oportuniza a reivindicação de sua “visibilidade”. A afirmação de sua identidade, através das danças resgatadas e utilizadas durante a demarcação da Terra Indígena, tornou-se emblema em sua luta por seus direitos. Hoje, na Terra Indígena Iraí a estratégia indígena se volta para o turismo. Lá eles recebem turistas de acordo com seus costumes de hospitalidade, esperando receber em troca, o respeito dos turistas.

Palavras chave: turismo étnico, Kaingang, hospitalidade, fronteira cultural

ABSTRACT

This dissertation deals with the tourism as experienced by the Kaingang Indians, inhabitants of Terra Indígena Iraí, State of Rio Grande do Sul, Brazil. The focus of the study aims at the Indian hospitality and their direct relationship with tourists. Nowadays the Kaingang face two major problems: the territorial constraints and the culture ‘invisibility’ in their relation with the national society. However, their creativity reveals a number of strategies developed in order to strength their cultural identity. Tourism is of great importance in such a context. Taking into account the present day officially demarcated Kaingang territories, Terra Indígena Iraí is the smallest one. Therefore, this community has developed special techniques in the production and commercialization of their handcraft. As they say: *handcraft is the true Indian activity*. The negotiations involved in the selling of their handcrafts create opportunities for these Kaingang to get in deep contact with national society through a traditional Indian manner. Throughout this process they built up new horizons for their cultural identity and visibility. Through the reenactment of traditional dances they reinforce of traditional aspects of their culture, adding a vital cultural component to struggles concerning their rights over traditional territories. Today the Kaingang of Iraí conceive the tourism as a new arena for their cultural endeavor. They accept the tourists in accordance with their traditional hospitality, hoping get in return respect and approval of their culture.

Keywords: Kaingang, Ethnic tourism, hospitality, ethnic boudaries



MAPA 4
Atuais áreas indígenas kaingang

01 - Icatu
02 - Vanuie
03 - Earão de Antônio
04 - São Jerônimo da Serra
05 - Apucarana
06 - Mococa
07 - Queimadas
08 - Ivaí
09 - Faxinal
10 - Guarapuava
11 - Rio das Coorás
12 - Mangueirinha
13 - Palmas
14 - Xapecó
15 - Chimbanguê
16 - Inhacorá
17 - Guarita
18 - Iraí
19 - Rio da Várzea
20 - Nonoai
21 - Votouro
22 - Ligeiro
23 - Carreteiro
24 - Cacique Doble

INTRODUÇÃO

“Turismo é uma coisa muito importante para nós, queremos aprender a usar o turismo ao invés de sermos usados através dele” (Roberto Carlos dos Santos, ex-cacique e conselheiro Kaingang de Iraí, 2002).

Esta afirmação serviu como motivação para o desenvolvimento deste trabalho. O fato de os índios Kaingang¹ serem atrativos para o turismo é reconhecido por eles próprios em função de sua “cultura” diferenciada e, portanto, esperam usar sua “cultura” como atrativo, dirigindo-a para fins específicos da comunidade kaingang (como, por exemplo, o acesso a terra). Mas então o que seria esta “cultura” a ser manipulada por índios e não índios?

Ao tratar da unidade biológica e da grande diversidade cultural da espécie humana, surgem algumas idéias decorrentes do senso comum. A Antropologia está convencida de que as diferenças genéticas, por exemplo, não são determinantes das diferenças culturais e que estas se explicam pela história cultural de cada grupo, permeados pela faculdade de aprender e por sua plasticidade. Tampouco o ambiente físico é determinante pois existe uma limitação da influência geográfica sobre fatores culturais, podendo existir diversidade em um mesmo ambiente físico. Assim surge o questionamento: o que vem a ser cultura?

O conceito de cultura foi sintetizado por Tylor, em 1871, no vocábulo inglês “*culture*” reunindo neste dois conceitos: o termo germânico “*kultur*”, utilizado para simbolizar todos os aspectos espirituais de um povo e a palavra francesa “*civilization*”, referente principalmente às realizações materiais de um povo. Segundo Tylor, cultura “tomado em seu sentido amplo etnográfico é este todo complexo que inclui conhecimentos, crença, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade”. Em 1917, Kroeber rompeu os laços entre o cultural e o biológico postulando a supremacia do primeiro em relação ao segundo.

¹ Etimologicamente, Kaingang significa “*povo do mato*” sendo a autodenominação registrada pela primeira vez por Borba em 1908.

Tylor considerava a cultura como fenômeno natural e acaba tendo uma visão evolucionista por preocupar-se mais com a igualdade que com a diversidade. Por valorizar uma abordagem multilinear, Boas desenvolve o particularismo histórico. Diferentes teorias consideram a cultura como um sistema adaptativo, sistema cognitivo, sistemas estruturais ou sistemas simbólicos.

Neste trabalho, a abordagem utilizada é a de Clifford Geertz, em que a cultura é compreendida como sistema simbólico, um conjunto de mecanismos de controle, planos, receitas, regras, instruções para governar o comportamento, um código de símbolos partilhados pelos membros desta cultura. Quando os Kaingang se referem à “cultura”, na verdade se referem às expressões culturais como dança, canto, artesanato e não à cultura tal como é expressa por Clifford Geertz.

Assim, a cultura permeia a visão de mundo do indivíduo que tem propensão em considerar seu modo de vida como o mais correto e o mais natural, denotando certo etnocentrismo. A cultura interfere na satisfação das necessidades básicas e pode condicionar outros aspectos biológicos, chegando até mesmo a decidir sobre a vida e a morte dos membros de um sistema que possui uma lógica própria. Porém a participação do indivíduo em sua cultura é sempre limitada por variantes como sua faixa etária ou sexo, por exemplo. Trata-se também de um sistema dinâmico, com mudanças internas resultantes do encontro de dois ou mais sistemas culturais constituintes de fronteira étnica.

A cultura como objeto da antropologia foi capaz de transcender a noção de refinamento intelectual pois para a Antropologia há variedades e não graus de cultura. Apesar disso, este conceito recebe críticas que se dividem em dois pólos. Segundo Sahlins (1997), “as ameaças contemporâneas ao conceito de cultura incidem, sobretudo, sobre sua acepção plural e distributiva, que se refere às formas específicas da vida social humana de comunidades empiricamente dadas”. E por outro lado, a outra vertente crítica que “diz respeito à continuidade e sistematicidade das culturas estudadas pela antropologia”, o “paradigma do objeto-em-vias-de-extinção”.

A cultura é criticada como demarcação de diferenças de costume entre povos e grupos, contra que “as formas e normas culturais são prescritivas e não concedem

espaço algum à ação intencional humana”, sendo assim um modo intelectual de controle. A cultura, segundo Abu-Lughod, “é uma ferramenta essencial para a fabricação de alteridades” como o seu predecessor, a raça. De acordo com esta visão, a cultura é “um meio ideológico de vitimização”. Segundo Young, “a cultura nunca existe por si só, ela participa de uma economia conflitiva que manifesta a tensão entre semelhança e diferença”. Para Young, “a raça foi culturalmente construída e a cultura sempre foi racialmente construída”. A “cultura” seria como um estigma alternativo, fruto do colonialismo com a finalidade igualmente condenável de diferenciação e dominação (SAHLINS, 1997).

Segundo Herder “as pessoas não descobrem simplesmente o mundo: ele lhes é ensinado”. Esse e outros princípios do contra-iluminismo germânico formaram a acepção principal do conceito de cultura na antropologia norte-americana (SAHLINS, 1997).

Mas nem todos antropólogos têm a mesma opinião sobre a cultura. A antropologia britânica, à exceção de Malinowski, jamais conseguiu fazer da cultura um objeto científico por não conseguir se livrar do sentido sagrado de “alta cultura”. Segundo a perspectiva de Radcliffe-Brown, a “cultura” ou o “costume” era uma consideração secundária, simples meio ideológico de manutenção do sistema social. A antropologia francesa só foi levar a sério “cultura” depois da Segunda Guerra, quando Lévi-Strauss foi o mediador da conexão entre os conceitos teuto-americanos (SAHLINS, 1997).

As críticas ao conceito de cultura como objeto de dominação atacam a “tendência da disciplina a *supervalorizar a ordem* – a perceber a cultura como objetificada, reificada, superorgânica, essencializada, estereotipada, primordial, homogênea, lógica, coesa, fechada, excessivamente determinista e sistemática” (SAHLINS, 1997).

Ao negar a autonomia cultural ou a intencionalidade histórica à alteridade indígena, as antropologias do sistema mundial se tornaram muito semelhantes ao colonialismo ao qual elas condenavam. Essas sociedades não estavam simplesmente desaparecendo há um século, no início da Antropologia, mas continuam desaparecendo – e continuarão a desaparecer. Por outro lado elas vêm tentando

incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo.

Segundo Sahlins (1997) “a tarefa da Antropologia agora é a indigenização da modernidade”. Trata-se de uma reflexão sobre a complexidade dos sofrimentos, sobretudo daquelas sociedades que souberam extrair, apesar das visões pessimistas, suas atuais condições de existência. A “intensificação cultural”, que é o enriquecimento da cultura tradicional que por vezes acompanha a integração de sociedades indígenas à economia global, é, na verdade, um projeto seletivo e orientado de desenvolvimento integral. Este projeto está associado a uma promoção explícita da “cultura” indígena, ainda que materialmente fundada em uma articulação com o mercado. Segundo Watston “uma sociedade tenderá sempre a se ajustar às novas condições através das instituições sociais já existentes. Essas instituições sobreviverão, mas com novos valores, dentro de um novo sistema social”. Isto parece sucumbir em um pessimismo de aculturação universal e, diante dele, à variedade de respostas locais (SAHLINS,1997).

Não há como deixar de lado a hegemonia do Sistema Mundial, mas a “resistência cultural” indígena não é descoberta exclusivamente pelos que se opõem a este tema. A dependência é negativa, mas nem sempre é o fim da história. As culturas de resistência não estão desligadas de suas raízes sociais e econômicas. Outro modo de lidar com a constatação antropológica usual, de que outros povos não são tão facilmente deculturados, seria, segundo Sahlins, reconhecer o desenvolvimento simultâneo de uma integração global e uma diferenciação local. Assim, dentro do ecúmeno global, existem muitas formas de vida e o que a etnografia tem como tema é a variedade de novas configurações que assumiu a cultura.

Segundo Turner (*apud* Sahlins, 1997), boa parte dos processos de transformações culturais não se dá por mera opressão, mas sim com o consentimento ativo, podendo ainda ser desencadeada pelos próprios povos indígenas.

O que iremos tratar aqui são as formas culturais indígenas que persistem, apesar do contato interétnico. A cultura pode ser usada politicamente, de maneira como mostrou ser o fundamento do movimento de libertação. Neste sentido, não há por que

questionar a autenticidade das formas de adaptação dos povos locais ao Sistema Mundial, mesmo com fins comerciais como no turismo, já que a história cultural que se faz hoje é realizada em um dialético intercâmbio do local com o global. Como afirma Sahlins (1997), “o culturalismo é a formação discursiva moderna das identidades indígenas em sua relação com as alteridades global-imperiais”.

A cultura seria assim a base da vida que pode ser reafirmada pelo reconhecimento de sua importância estabelecida na fronteira étnica. As relações interétnicas, segundo Barth (2000), compõem um sistema com uma característica organizacional constituída por um conjunto sistemático de regras que governam os encontros sociais interétnicos. Em sistemas sociais poliétnicos, como é o caso do Brasil, há complementaridade dos grupos em relação a algumas de suas características culturais peculiares pode dar origem a uma interdependência. No caso dos índios, se a fronteira étnica é estabelecida de certa forma na rotina de diversas etnias com os não índios, a fronteira estabelecida e construída com turistas requer outros sinais diacríticos, muitas vezes desestimulados e criticados pelos vizinhos, costumes pelos quais estas etnias foram perseguidas e que hoje são procurados pelos turistas que os visitam.

Na comunidade² Kaingang de Iraí fala-se então em “resgate da cultura”, sendo que o turismo aparece como estratégia de conscientização da comunidade não índia para as necessidades dos índios, especialmente para a reconquista de suas terras. A visitação turística da Terra Indígena (T.I.) Iraí surge como consequência da vocação turística da cidade – um balneário de águas termais – e também da divulgação que os próprios índios fazem. Durante o verão, os Kaingang vendem artesanato pelas praias do litoral Sul brasileiro, onde são os principais divulgadores de sua cultura e, conseqüentemente, da Terra Indígena em que vivem. Além deste empenho, há um grupo de dança que existe com objetivo primordial de divulgar a cultura Kaingang.

² O conceito de comunidade utilizado supõe “associação de pessoas que tem fins ou interesses comuns e se sujeitam a regras específicas” (Kapeluz *apud* Barretto 2004:135) que no caso da comunidade Kaingang da Terra Indígena de Iraí possui aspectos geográficos, culturais e funcionais. Como fala Grünewald (2003) “com uma construção simbólica antes que estrutural”.

O “resgate da cultura” é feito pelos jovens da comunidade Kaingang de Iraí através da interrogação aos mais velhos desta e de outras comunidades. O fato de poder demonstrar a cultura para não índios é um ponto crucial neste processo e é visível até mesmo na atuação dos *kuiã* ou pajés que recebem hoje maior respeito dos não índios. O artesanato, da mesma forma, não é apenas a principal fonte de renda da comunidade Kaingang de Iraí como também estabelece uma série de relações entre índios e não índios servindo como base para o turismo. Verifica-se pois que a atividade turística passa a ser vista como fonte de interesse Kaingang e para isso as comunidades índia e não índia de Iraí tentam entrar em acordo para estabelecer suas relações nesta atividade. A presente pesquisa trata destas tentativas, uma etnografia dos acordos possíveis e das tensões inevitáveis suscitadas pelo turismo entre índios e não índios em Iraí.

A Antropologia foi escolhida como ponto de partida para esta discussão por permitir abordar de forma detalhada a visão dos interessados através da descrição densa.

MARCOS TEÓRICOS

A fronteira étnica, segundo Nunes (2004), é “ao mesmo tempo, um ponto de ‘encontro e de desencontro’ dos grupos sociais em decorrência de conflitos diversos, especialmente de identidade”. Na fronteira, assim como na viagem, há possibilidade simultânea de conhecermos o outro e, assim, conhecermos a nós mesmos através da alteridade, ou seja, mesmo que não existam fronteiras próximas há a necessidade de procura-las. Para os Kaingang de Iraí a alteridade encontra um problema: a invisibilidade.

O conceito de invisibilidade, segundo Leite (1993), foi utilizado pela primeira vez em 1952 em um romance do escritor americano negro Ralph Ellison, para se referir à problemática da discriminação em relação aos descendentes de africanos. O autor descreve a invisibilidade como uma disposição peculiar pela qual as pessoas vêem a realidade com seus olhos físicos, fenômeno da ordem da representação, tratando também da identidade continuamente reinventada a partir das representações

de como cada um se vê e é visto pelos outros. “A invisibilidade dentro desta perspectiva exprime diferentes aspectos de um mesmo fenômeno, constituindo quase uma categoria de análise” (LEITE, 1993)

No Brasil, este termo foi utilizado por Florestan Fernandes (*apud* Leite, 1993) para designar a discriminação relativa aos negros, mostrando que a invisibilidade seria um jogo de mão dupla com possibilidades de mudança. Isso ocorreria especialmente quando intelectuais afrodescendentes começam a elaborar uma versão própria de sua “negação histórica”. Este termo é aplicado aqui aos índios Kaingang, principalmente em sua constituição original, de Ralph Ellison.

A invisibilidade tem um eixo na constituição do Estado. Do ponto de vista do Estado, segundo Maybury-Lewis (*apud* Oliveira, 1999):

“no pensamento iluminista as organizações intermediárias entre o Estado e o indivíduo são vistas como arcaicas e irracionais, toda e qualquer associação étnica que não corresponda à nacionalidade dominante deve ser desencorajada ou mesmo suprimida”.

Oliveira (1999) completa dizendo que a solução brasileira para a construção de uma unidade nacional é atravessada por este pensamento, o que “pode ser constatado, tanto no plano ideológico, como nas estratégias de ação social”.

“a imaginação política parte da fábula das três raças, que são referidas ao passado como igualmente fundadoras da nacionalidade, sendo logo substituída pela sua negação, com a apologia da mistura e o progressivo branqueamento. Como estratégia os índios geralmente são referidos e representados como parte do passado, seja aos primórdios da humanidade, seja aos primeiros capítulos da História do Brasil. (...) Imagens e estereótipos relacionados aos índios sempre os destacam como primitivos ou muito próximos à natureza, isto pode ser constatado nos termos com que os designam: ‘aborígene’ qualificando primitivo, ‘silvícola’ referindo à floresta e ‘bugre’ ao mundo animal. A cultura indígena é destacada por sua extrema simplicidade (mais próxima à natureza ou pouco civilizada) ou por seu exotismo (crítica aos seus costumes tidos como extravagantes). (...) A impressão que se passa hoje é que os índios já acabaram há muito. (...) Para as comunidades do interior que convivem com índios, por conflito de interesses, referem-se aos índios na melhor das hipóteses, como descendentes ou remanescentes de índios, o que infere em seu status jurídico. (...) [ainda assim] Referir-se a antepassados indígenas pode ser motivo de orgulho e conferir autenticidade. (...) O ensino escolar regular da História do Brasil reforça a idéia de que não há mais índios. Estereótipos que circundam o termo generalizante ‘índio’ vão desde traiçoeiro, indomável e preguiçoso, até puros, ingênuos e bons, incapazes de vilanias”.(OLIVEIRA, 1999)

Nas políticas públicas, de acordo com Oliveira (1999), a atuação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), que funcionou de 1911 a 1967 e foi então substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), permite observar outra ideologia, a da “consciência culpada” do processo de conquista, traduzida em políticas de compensação.

“O paternalismo e o romantismo do SPI permitiu a sobrevivência de sociedades indígenas fortemente ameaçadas, mas subestimou a problemática indígena frente ao Estado baseando-se em sua estatística minoritária de indivíduos e não colocou em prática qualquer proposta consistente relativa ao futuro dos índios nem estabeleceu formas de participação dos índios na nação brasileira (...) Os sertanistas por sua vez, muitas vezes qualificam o destino dos índios de forma pessimista, comparando-os a fósseis vivos, um repositório de virtudes prestes a serem perdidas pelo contato interétnico. Atualizam a imagem do ‘bom selvagem’ e buscam em seu trabalho, índios que estejam pouco corrompidos o que estabelece um paradoxo para sua atividade” (OLIVEIRA, 1999).

Os turistas vêem os índios da mesma maneira, o que suscita a questão: o que buscam os visitantes? Para responder temos de levar em consideração que os turistas dificilmente entram em contato direto e imediato com os Kaingang no local de visitação, mas contatam primeiramente os regionais da cidade nos hotéis, às vezes durante os passeios com guias ou motoristas, para depois reconstruírem seu ponto de vista. De que forma e em que grau o contato com a comunidade indígena modifica conceitos e preconceitos dos turistas e, portanto em que medida os Kaingang de Iraí atingem seu objetivo de conscientização são questões as serem estudadas.

O olhar do turista, de acordo com Urry (1996), é constituído de signos, socialmente construídos e disseminados principalmente através da mídia. O turista é imerso em um universo de símbolos que motivam seu consumo, que apesar de ser uma visão de razão prática, não deixa de ser um elemento no comportamento do turista.

Sendo assim, no caso dos índios do Sul do Brasil, o fenômeno da “invisibilidade” é agravado pela mídia. Geralmente quando os índios são tema da mídia, o enfoque jornalístico é voltado para denúncias ou grandes manifestações de resistência, reforçando o estigma de “pouco civilizados” nas raras vezes que aparece a temática. Dificilmente manifestações culturais pacíficas têm espaço e quando têm muitas vezes são deturpadas. Um exemplo desta deturpação é o caso dos Kaingang,

residentes em Porto Alegre, que convidaram uma emissora de televisão para registrar uma manifestação cultural com intuito de mostrar que dão continuidade à sua cultura ancestral e a emissora divulgou o episódio como manifestação contra a fome que os índios estariam sofrendo.

As referências feitas a índios por não índios em programações de lazer como novelas e programas de humor geralmente são preconceituosas e estereotipadas. E, quando são temas em reportagem maior, em programações de grande audiência, são geralmente referentes a grupos de índios isolados na Amazônia ou grupos do Xingu. As repercussões destas divulgações se traduzem nas dificuldades relatadas pelos Kaingang da T. I. Iraí, como conta um membro da comunidade indígena questionado por um político da cidade: “*tu não é índio?*” ao que ele respondeu “*sou*”, sendo correspondido por outra pergunta “*então o que tu está fazendo aqui, lugar de índio é na Amazônia*”.

A busca do índio como um autêntico remanescente dono de uma cultura completamente exótica (sendo autenticidade ligada à anterioridade) ou do “índio da televisão”, o índio isolado (outra versão da valorização da anterioridade) sempre como uma categoria coerente e uniforme, são aspectos que despertam o interesse dos turistas pelos índios.

“Enquanto isso a antropologia mostra que ‘o índio’ não é uma unidade cultural, mas uma unidade legal acionada para obter o reconhecimento de direitos específicos. Os índios reais passam a ser considerados ‘falsos índios’ ou ‘índios corrompidos pelos brancos’ enquanto a imagem atemporal e genérica associada ao ‘índio bom e verdadeiro’, se torna cada vez menos pertinente” (OLIVEIRA, 1999).

Porém, de acordo com Roberto Cardoso de Oliveira (1976),

“a identidade étnica desde a obra de Barth não é redutível às formas culturais e sociais altamente variáveis. O grupo étnico não é definido em termos culturais, mas por constituir uma forma de organização social, sempre em relação a outros grupos. A identidade social é um processo, efetuado através da atualização da noção de grupo social que no âmbito das relações interétnicas compõe um sistema de oposições e contrastes onde há complementaridade. A identidade contrastiva surge da oposição e ‘rejeição’ da outra identidade tendo uma carga inevitável de etnocentrismo”.

No decorrer de duzentos anos de contato com a sociedade nacional, a sociedade Kaingang passou por inúmeras mudanças. Em um olhar rápido pode-se

pensar que eles perderam contato com seu antepassado indígena. E, de fato, muitas pessoas não consideram os Kaingang “índios verdadeiros”, porém de acordo com Neira (2002)

“se identidade na matemática serve para denominar o que permanece, o estável, o ‘idêntico’, em matéria cultural serve para designar um sistema dinâmico de auto reconhecimento e tal como faz uso deste, um grupo que está em constante mudança. (...) A identidade, assim como forma de vida de acordo com certos valores é também um sistema de privilégios e exclusões. (...) O conceito de cultura inclui prescrições de comportamento e de pensamento e sanções para quem não cumpre o exigido”.

Este conceito é reiterado no Estatuto do Índio, Lei 6001/73 art. 3º ao estabelecer que “Índio ou Silvícola é todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional”.

De acordo com Tommasino (2000),

“qualquer sociedade será sempre resultado de suas dinâmicas interna e externa e sendo sociedades vivas, essa relação com o meio físico e social só pode ser pensada em transformação. Se, por um lado, a sociedade nacional percebe os índios inseridos como povos dominados, da perspectiva Kaingang eles mantiveram parte de seus costumes tradicionais que, somados aos novos padrões introduzidos ou inventados, constituem sua cultura contemporânea. Mesmo os elementos ocidentais foram internalizados segundo a lógica Kaingang”.

A auto-identificação “povo do mato”, como parte do ambiente, remete a um meio ambiente determinado enquanto constitutivo da identidade: as áreas do planalto sul brasileiro. O território Kaingang, segundo Tommasino (2000), se subdividia entre as áreas de campo onde faziam suas aldeias fixas (*emã*) e as florestas onde faziam abrigos provisórios (*wãre*). Nestes espaços, interligados por diversos caminhos, as atividades cotidianas eram permeadas por atividades rituais e simbólicas.

O território Kaingang é onde vivem:

“de acordo com suas metades e seções, segundo regras de reciprocidade e aliança. Base material onde imprimem seus padrões identitários, de parentesco e afinidade, de residência uxorilocal e de descendência patrilinear. Território é também o espaço onde habitam os espíritos de seus ancestrais e outros seres sobrenaturais. É onde estão enterrados seus mortos e onde os vivos têm enterrado seus umbigos” (TOMMASINO, 2000).

Sob uma aparente “integração” de atividades comuns a não índios, se escondem significados, representações e símbolos que revelam a especificidade do universo prático-simbólico kaingang. Mudança e persistência aparecem como dois lados do mesmo processo histórico, pois assim como é possível perceber aspectos de persistência em algumas mudanças, há mudança de sentido em certos costumes. A Terra Indígena de Iraí, assim como outras, é subdividida entre o descampado onde estão as casas e a floresta, que tem papel constitutivo no ethos kaingang.

Com seus territórios invadidos e confiscados, confinados nas terras indígenas na condição de tutelados, os Kaingang voltam a fazer seus deslocamentos cíclicos, antes referentes a um espaço tribal maior e agora fora das reservas, mantendo sua tradição de hospitalidade e atualizando suas concepções de territorialidade. Isto pode ser observado em Iraí, nas visitas por diferentes motivos entre moradores de outras Terras Indígenas, bem como nas saídas para vender artesanato. Outros motivos que levam ao deslocamento são a venda da força de trabalho em fazendas ou até mesmo para jogar futebol.

Segundo o conceito legal de terra indígena, estabelecido pelo Estado no Parágrafo primeiro do Art. 231 da Constituição Brasileira:

“terras tradicionalmente ocupadas pelos índios, as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem estar e às necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições” (in Faria 2003, p.101).

Mas, segundo Faria (2003, p. 100)

“apesar do termo terra indígena existir no Art. 231 da Constituição Federal e na Lei 6.001/73, (...) todos os documentos oficiais fazem menção sempre à área indígena e não a terra. Na visão do Estado, o termo terra é apenas uma categoria jurídica, uma porção superficial do território, cabendo às comunidades indígenas apenas o direito a posse e não à sua propriedade, sem a possibilidade legal de administra-lo como decidirem”.

Este status jurídico interfere na realização de projetos turísticos em Terra Indígena, pois cabe à FUNAI, órgão ligado ao Ministério da Justiça, a administração das Terras Indígenas e não às populações que as habitam. Segundo Glênio Alvarez³, ex-presidente do órgão, a FUNAI hoje sofre com insuficiência de funcionários e

de recursos. São atribuições da FUNAI: lutar pela reformulação das leis como o estatuto do índio, a demarcação e fiscalização das terras indígenas contra invasões, dar orientação ambiental, educação a nível superior, fiscalizar a atuação da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) e fornecer registros. Seu maior problema é a fiscalização das terras indígenas, e embora o turismo possa auxiliar neste ponto, falta regulamentação para esta atividade.

Somado a isso, a concepção de terra como elemento fundamental que se auto-sustentava sofreu um acréscimo no sentido de ter que se planejar o futuro. Isto pode ser observado na fala de Roberto, ex-cacique e conselheiro de Iraí, “*nós estamos cansados de projeto de auto-sustentação, a gente já vive na auto-sustentação há muito tempo*”, referindo-se a seu interesse por projetos de turismo. Roberto defende que hoje não basta se auto-sustentar, ele e sua família bem como outros da comunidade querem oferecer melhores condições a seus filhos e não ser apenas atrativos turísticos, como manifesta que sempre foram através da FUNAI. A terra continua sendo fator importante. A comunidade Kaingang de Iraí tem como prioridade a expansão da demarcação feita pela FUNAI, a qual lhe é de direito, segundo os documentos levantados para o laudo antropológico da primeira demarcação (EBLING, 1985).

Segundo Faria (2003), o Estado, através da Legislação Brasileira, não reconhece as nações indígenas como nações e tampouco os seus territórios.

“Se o fizessem, isto implicaria em uma sobreposição territorial e poderia ocasionar um conflito de nacionalidades. A questão do território e da autonomia indígena foi transformada pelo Estado brasileiro em um conflito interno nacional de terras, uma questão de segurança nacional. Com o reconhecimento apenas da terra e não do território indígena, como território brasileiro e da atribuição aos índios à categoria de cidadãos brasileiros impede-se a autonomia indígena plena por terem que adotar as regras da Constituição Brasileira subjugando as normas de funcionamento de cada nação indígena. No entanto território é apenas um dos elementos para a existência do Estado, necessitando do conteúdo humano, cultural que fornecem o sentido de territorialidade”.

É na interface dinâmica dos conceitos e definições como “terra”, “tradição”, “cultura”, “Estado” e “integração” que surge a experiência do turismo entre os

³ Em palestra proferida na Universidade Federal do Paraná em 2004.

Kaingang de Iraí. O Estado e a integração que possuem com a sociedade nacional ganham novos sentidos. A territorialidade para os kaingang de Iraí se remodela junto com a venda de artesanato. A conquista do território e a valorização da tradição ganham um novo e propulsor aliado: o turismo.

TURISMO: QUESTÕES E DEBATES

Segundo Margarita Barretto, citada por Val (2004), em 1911 surge a primeira definição de turismo pelo austríaco Schullern, para quem o “turismo é o conceito que compreende todos os processos, especialmente econômicos, que se manifestam na chegada, permanência e saída do turista de um determinado município, país ou estado”.

Ao analisar a etimologia da palavra turismo:

“Barretto coloca que o vocábulo ‘tour’ é de origem francesa e significa ‘volta’. Andrade complementa que ‘a matriz do radical tour é do latim, através do seu substantivo ‘tours’ verbo ‘tornare’ cujo significado é ‘giro, volta, viagem ou movimento de sair e retornar ao ponto de partida’. Desta forma temos os primeiros indícios do conceito de turismo, ou seja, deslocamento temporário com retorno ao local de partida” (Val, 2004).

A Organização Mundial do Turismo (OMT) definiu, em 1993, o turismo como “as atividades realizadas pelas pessoas durante viagens e permanências em lugares diferentes do seu local de residência habitual, por um período de tempo consecutivo inferior a um ano, para ócio, negócios e outras finalidades” (*apud* SANTANA TALAVERA, 2003).

Uma concepção contemporânea na área do turismo encontra-se em Barretto (2004, p.135): “turismo é um ato praticado por pessoas que realizam uma atividade específica de lazer, fora de suas respectivas cidades, e se utilizam, para atingir seus objetivos, de equipamentos e serviços cuja prestação constitui um negócio”. A autora complementou, em outra oportunidade (2003), que não se trata apenas de um negócio, embora o maior volume de estudos sobre turismo tenha sido realizado nas ciências econômicas, mas que o aspecto econômico não pode ser ignorado sob o custo do estudo do tema tornar-se demasiadamente romântico.

Uma definição do turismo, compatível com as teorias e métodos antropológicos e passível de progresso científico é debatida por Nash em seu artigo de 1981 “*Tourism as an Anthropological Subject*”. Na ocasião, Nash usa a concepção de Dumazeider onde:

“qualquer sociedade impõe aos seus membros uma classe de obrigações ‘primárias’ ou ‘fundamentais’ (...) uma pessoa entra na esfera do lazer uma vez que esteja livre de tais obrigações”. [Nash continua] “sendo assim uma pessoa torna-se turista quando deixa sua casa livre de obrigações primárias. Como o turismo envolve viagens, o encontro de culturas ou subculturas é inevitavelmente produzido e as transações sociais envolvidas neste encontro provêm a chave para o entendimento antropológico do turismo (...) neste encontro as pessoas estão orientadas de forma diferente não apenas porque possuem diferentes origens, mas porque umas estão trabalhando e outras estão em seu tempo de lazer”.⁴

A definição de Nash parece vaga e insatisfatória, outros autores definem o turismo ou de forma holística com delimitações muito amplas ou de forma heurística, excluindo alguns aspectos do fenômeno. McKean (*apud* Burns), em 1977, definiu turismo como um profundo desejo humano de conhecer os outros com a recíproca possibilidade de conhecermos a nós mesmos. Ryan (*apud* Burns), em 1991, definiu turismo como a experiência do lugar, uma série de interações internas e externas.

Do ponto de vista histórico, em revisão feita por Val (2004), Trigo afirma:

“Os grandes movimentos turísticos surgiram no século passado com o desenvolvimento do capitalismo especialmente na Europa Oriental e na América do Norte. O desenvolvimento tecnológico especialmente na área de transportes contribuiu para o fenômeno”.

Em 1929, com a queda da Bolsa de Valores de Nova York, o turismo sofre retração. Nesta época, surge a Escola de Berlim, representando uma escola do pensamento no turismo, da qual surgem novas definições de diversos autores.

Com o fim da Iª Guerra Mundial, o turismo volta a crescer, dando início ao turismo de massa, definido por Pellegrini (1993) como “aquele cujo fluxo ultrapassa os limites de recepção de um local em determinado tempo”. Barretto (1995) entende por turismo de massa “um fenômeno que ocorre em determinados locais devido à alta demanda, ou seja, da quantidade de visitantes ser elevada” (Val, 2004).

⁴ Tradução livre

Segundo Barretto (2004) na década de sessenta (século XX), a Coalizão Ecumênica do Turismo do Terceiro Mundo (ECWT), propôs uma nova ordem turística, explorando outros modelos possíveis, diferentes do turismo de massa internacional, o chamado “turismo alternativo”. Surge o ecoturismo, como proposta concreta de utilização turística de espaços naturais a fim de gerar fundos para a proteção de tais locais.

Na década de oitenta, consolidam-se as idéias em torno de um modelo de desenvolvimento compatível com a conservação dos recursos naturais e culturais que mais tarde se abrigariam sob o conceito de “desenvolvimento sustentável”. Este modelo foi concebido em 1987, pelo Relatório *Brundtland*, da Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento “a partir do imperativo ético que é possível promover um desenvolvimento pelo qual se possa utilizar os recursos disponíveis sem comprometer a sua utilização pelas gerações futuras” (Val, 2004). Porém, segundo Barretto (2004), “este tipo de turismo tampouco tem tido bons resultados no ideal de relacionamento entre o turista e o local, pois o turismo continua a ser visto como um produto de exportação e as comunidades locais tornam-se atração”. Embora o turismo parecesse na década de 1960 um provável condutor do desenvolvimento, a forma que foi conduzido demonstrou resultados contrários.

De acordo com Santana Talavera (2003), o turismo étnico também pode ser inserido como “turismo alternativo” que seria uma modalidade do turismo cultural, assim como o turismo ambiental ou ecoturismo. Estes tipos de turismo (ambiental e étnico) seriam alternativos ao turismo recreativo – “de sol, mar, areia e sexo – impulsionados pela ‘beleza’ do destino e pelo relaxamento proporcionado pelo ‘natural’”. Enquanto isso, o turismo cultural e histórico, segundo a Organização Mundial de Turismo, seria “um movimento de pessoas essencialmente por uma motivação cultural, tal como a viagem de estudos, representações artísticas, festivais ou outros eventos culturais, visitas a lugares e monumentos, folclore, arte ou peregrinação⁵”.

⁵ Tradução Livre

O turismo cultural pode ser complementar ao turismo recreativo, mas difere do turismo étnico por não ter o elemento diferencial do “exotismo”. Segundo Santana Talavera (2003) o turismo étnico é “comercializado em termos de costumes ‘típicos’ e exóticos de povos indígenas”, é entendido como:

“a viagem com o propósito de observar as expressões culturais e os estilos de vida de povos realmente exóticos [...] As atividades típicas no destino podem incluir visitas a lugares nativos, assistir a danças e cerimônias e a possibilidade de participar de rituais religiosos” (McIntosh; Goeldner, *apud* SANTANA TALAVERA, 2003).

O turismo ambiental pode ser considerado parte do turismo cultural pelo fato de que todo turismo é mediado pela cultura do turista e esta o acompanha desde a escolha do destino e se reflete no registro de sua viagem. Trata-se, segundo Talavera (2003), de um turismo seletivo como o turismo étnico, “para zonas remotas, a viver as relações entre o homem e o meio”. O autor o define como:

“viagens para áreas naturais relativamente pouco alteradas ou não contaminadas com o objetivo específico de estudar, admirar e desfrutar a paisagem, a flora, a fauna igualmente que as manifestações culturais (passadas e presentes) características destas áreas” (Williams *apud* SANTANA TALAVERA, 2003).

Existe ainda o conceito desenvolvido pela professora Faria (2004), que inclui a participação indígena no planejamento do ecoturismo. Embora Daltabuit, Vásques e Cisneros (1999) enquadrem o etnoturismo como variedade do ecoturismo, a distinção aqui é mantida. Admitimos que não é simples distinguir etnoturismo do ecoturismo, o que não é o objetivo desta dissertação, mas partimos do princípio de que o principal é a atração cultural ou a diferença estabelecida na fronteira étnica, que vai estar presente em interpretações diferentes das atrações naturais no etnoturismo e no ecoturismo com a preocupação habitual com o meio ambiente.

O turismo cultural ainda é consumido por poucos, e tem sido estimulado, segundo Santana Talavera (2003), pela discussão ecológica que critica o turismo recreacional, pela forma de organização das férias, pela possibilidade de oferecer a cultura como experiência individual e pela possibilidade de produzir “distinções sociais” conferindo status ao seu praticante. Porém, percebe-se que as elites deixam de

ir a determinados lugares devido à ocupação crescente destes pelas classes médias, que gastam menos e vêm em maior número, sendo difícil realizar a inversão do processo.

Segundo Cohen (*apud* Barretto, 2003), as relações estabelecidas pelo turismo são “transitórias, assimétricas e sem repetição, onde os participantes procuram gratificação imediata ao invés de continuidade”, o que é analisado também no livro “Turismo e Identidade Local” (2001) organizado por Margarita Barretto e Álvaro Banducci, referindo-se ao fato de que grande parte dos turistas deslocam-se à procura de prazer para locais que seguem a lógica da exclusão social. Segundo Barretto (2003), “apenas 10% da população mundial faz turismo e o perfil desta população é em sua maioria proveniente de classe econômica média enquanto os paradisíacos destinos estão em países subdesenvolvidos”. No entanto, há necessidade de um estudo em profundidade.

O relacionamento entre hóspedes e nativos também tende a sofrer alterações, à medida que a quantidade de turistas aumenta, tornando as atitudes encenadas e transformando-as em mercadoria. Os nativos tendem a tornar-se *tourees*, ou seja, nativos que encenam sua cultura para os turistas, o que é analisado em caso mais próximo, no Brasil, entre os índios Pataxó por Grünewald (2001a), onde a encenação para o turismo provocou o “resgate da cultura” ou a criatividade dentro dela, mostrando que a transformação não é necessariamente desvantajosa ou destrutiva.

MacCannell (*apud* Grünewald, 2001a) sustenta que:

“As comunidades são transformadas pelos turistas em pseudocomunidades que podem ser consideradas, ou deslocadas para comunidades turísticas que se sobrepõem às comunidades étnicas. (...) as atrações étnicas realçam a importância de uma autoconsciência e autodeterminação emergentes da memória étnica e da necessidade de corrigir o registro histórico”.

Grünewald (2001a) propõe em seu trabalho que a mudança cultural provocada pelo turismo seja vista como resultado de interação múltipla entre os índios, sociedade mais ampla e suas autoridades, na qual o turismo oferece a arena política para a promulgação das diferenças culturais, exortando o orgulho étnico. As “pseudocomunidades” seriam assim outras comunidades sobrepostas às primeiras.

Segundo Py-Sunyer (*apud* Barretto, 2004) “o crescimento da quantidade de turistas leva a que estes deixem de ser individualizados aos olhos da população local

que passam a relacionar-se não com a pessoa do turista, com o estereótipo predominante no imaginário local”. Esta relação apresenta graus de conflito que variam em decorrência de experiências anteriores que parecem ocorrer em função da competição por recursos naturais, de instalações e do grau de distância social.

Como sintetiza Barretto (2004), o turismo é a atividade desenvolvida entre estranhos e anfitriões. Diz a autora:

“desde as origens do turismo de massas, na década de 1950, logo depois da Segunda Guerra Mundial, as expectativas em torno do turismo do ponto de vista cultural têm estado centradas na sua potencialidade para promover o intercâmbio cultural entre visitantes e visitados, o conhecimento do outro, a consciência da alteridade (...) [no entanto] as pesquisas realizadas até o momento não indicam que os objetivos de entendimento e aproximação tenham sido atingidos. Ao contrário, parecem indicar que se repetem velhos problemas, no turismo, que acompanham a história social da humanidade, como o colonialismo cultural e a xenofobia, e que as relações interpessoais (...) são comercializadas como bem de consumo”.

Pode-se dizer, de acordo com Grunewald (2001a), que todo o turismo é cultural já que habitualmente há duas culturas em jogo, mas isto é duplamente verdade para o “turismo cultural” ou “étnico” onde a própria “cultura” é o atrativo primeiro e alvo da curiosidade do turista. Assim, como o turismo étnico busca conhecer nativos “intactos”, a própria presença do turista os tornaria menos tradicionais, transformando-os em *tourées*.

De acordo com Serrano (2001) para Boorstin, MacCannell e Urry há uma impossibilidade do turista “encontrar o ‘outro’ (...) afirmando que o viajante contemporâneo ‘viaja’ sem sair do lugar”. A experiência do espaço e do tempo implica uma distinção entre os opostos, cotidiano e viagem, configurada em três momentos: alimentação, compras e contemplação. “Como forma de incorporação da diferença é através deles que o turista negocia sua aproximação, sua participação e seu distanciamento com referência aos locais visitados”, que segundo Urry são sempre mediados pelos signos do visitante.

O termo turista adquiriu uma conotação pejorativa como um “idiota que viaja”, em contraposição a outros termos preferidos pelos turistas atualmente, tendo como contraponto comum o termo “viajante”. Mas será que todos os turistas experimentam o turismo de forma passiva ou mecanicamente e o “viajante” seria então

capaz de descolar-se de sua base? Estudos mais recentes de psicologia do turismo mostram que mesmo a experiência do turista em grupo é capaz de proporcionar uma análise profunda ao indivíduo.

Urry (1996) dizia que os turistas demonstram um especial fascínio pelas “vidas reais” dos outros. Mas, segundo Santana Talavera (2003), a autenticidade buscada pelo turista e vivida pelo residente não tem que necessariamente coincidir com a materialidade forjada em uma área. A autenticidade está mais relacionada com o modo como se apresenta e se percebe uma determinada interpretação. Trata-se para o turista de uma construção individual, contextualizada nas experiências do sujeito. O encontro em uma situação turística se compõe de indivíduos ou grupos inter atuantes que cumprem papéis complementares e que estão orientados instrumentalmente. Para o nativo, há uma tendência a adotar “estilos” de interação efêmera dado o número de interações que estes fazem, ser maior que o número limitado de interações possíveis ao turista na comunidade receptora.

As disposições identitárias, políticas e educativas da cultura e patrimônio não precisam ser idênticas a seus usos turísticos. A principal diferença vai estar na necessidade de recriar e encenar a imagem vendida que pode chocar-se com as metamorfoses culturais efetuadas em outros campos. Para alguns, o reconhecimento destas transformações leva a crer que o turismo perverte as populações em que se desenvolve. Mas, paradoxalmente, este tipo de concepção da cultura trazido pelo turismo alimenta as diferenças, predispostas a enxergar as coerências internas.

MacCannell (*apud* Grunewald, 2003) sustenta que o que muda na comunidade receptora de turismo étnico é somente a retórica, “para criar uma impressão de progresso, enquanto formas mais velhas de repressão e exploração são perpetuadas embaixo da superfície”. Trata-se então de uma “pseudomudança”, na qual “os membros do grupo passam a se pensar não enquanto um povo, mas como representantes de um autêntico modo de vida” em que as mudanças não são pensadas mais “em termos de utilidade prática mas como assunto que tem implicações econômicas e políticas para o grupo inteiro”. Neste ponto, Picard e Wood (*apud* Grunewald, 2003), apontam que os interesses do Estado Nação podem ser auxiliados

no relacionamento com suas minorias étnicas, pois o turismo “promove oportunidades para representações das construções culturais de minorias étnicas que são compatíveis com a ideologia nacional”.

Por outro lado, estas comunidades acabam muitas vezes por fazer da arena turística o ponto onde conseguem falar de si para o mundo, “um mundo pós-moderno que necessita cada vez mais do ‘primitivo’ como ponto estratégico” (Grünewald, 2003, p. 155). “A institucionalização de primitivos para outros” (MacCannell *apud* Grünewald, 2003) seria uma resposta à “necessidade mítica” que permanece viva devido aos vários impérios construídos sobre esta base. As comunidades indígenas têm então a “opção de basear o seu avanço econômico no fazer um ‘show’ de suas qualidades distintivas, sua singularidade cultural”.

Sobre a relativa escassez de trabalhos sobre o tema com viés antropológico Nash comenta que vê o turismo como um sistema projetivo ou expressivo e não como um fenômeno “superestrutural”, por isso seria pouco valorizado dentro da antropologia. Mas o turismo tem o poder de afetar todas as esferas da vida de uma comunidade positiva ou negativamente. Entre outros fatores, o setor turístico também inclui uma série de novos papéis sociais e os efeitos do turismo dependem dos turistas, através da existência e requerimentos tanto dos turistas como da comunidade visitada para seu encontro.

De acordo com Barretto (2001), existem diferentes níveis de planejamento turístico que vão desde as políticas gerais, com diretrizes específicas, que competem aos organismos públicos e governamentais, que contemplem os interesses dos empreendedores, comunidade receptora e turistas; até projetos específicos. Na América Latina o planejamento pelo setor público é deficiente sendo a oferta turística planejada pelos empresários que representam apenas um dos interessados, ou seja, o turismo é regulado pelo mercado. Desta forma o turismo torna-se uma atividade marginal e entra em um círculo vicioso, pois afastado da academia fica sem subsídios para um planejamento adequado.

Há poucos estudos ainda sobre o turismo indígena, ou até mesmo da antropologia do turismo. Em 1963, ocorre o primeiro estudo específico da

antropologia focalizando a relação entre turista de massa e comunidade visitada, através de Theron Nuñez, no México. Porém desde 1600, época do *grand tour*, as viagens de grandes personalidades são relatadas demonstrando que, apesar das características de conflito terem se intensificado após o surgimento do turismo de massas, a dificuldade no intercâmbio já existia.

“Quando Tomas Cook começa a incluir membros da burguesia e da classe operária inglesa nos seus tours, há queixas quanto ao desprezo que os turistas sentem pelas culturas locais (...) a padronização das viagens organizadas tornou ainda mais distante a relação entre visitantes e visitados, no auge do turismo de massas (década de 1960) era comum ouvir turistas afirmando que os lugares seriam mais bonitos não fosse pelos habitantes locais (...) Não havendo verdadeiros contatos, não há intercâmbio cultural, mas reforço de preconceitos” (BARRETTO, 2004, p.139).

Os estudos sobre o turismo pela perspectiva antropológica passam a ser sistemáticos a partir da década de 1980, entretanto desde de 1905 esse já era objeto de estudo da Geografia, na qual ganha destaque em 1960.

Os trabalhos mais recentes de turismo pelo viés antropológico têm como tendência a abordagem do tema, tanto nos aspectos positivos quanto negativos de seus impactos nas comunidades locais, relativizando seu impacto com outros meios de influência cultural existente.

No Brasil é principalmente na Geografia que se desenvolveu o debate sobre o turismo. O enfoque dos trabalhos antropológicos brasileiros segundo Banducci Junior (2001) manteve-se no âmbito da economia política, esforçando-se por ultrapassar a perspectiva apocalíptica dos prejuízos que a atividade turística acarretaria às populações locais pela exploração econômica e desestruturação cultural. Segundo Barretto (2004), os estudos antropológicos estão preocupados atualmente com os impactos de dois tipos específicos de turismo: o cultural e o étnico.

A bibliografia sobre turismo entre índios ou turismo étnico é bastante escassa, o que se acentua no caso de publicações nacionais sobre esta temática. Entretanto percebe-se uma motivação crescente dos índios para o trabalhar com o turismo no plano prático. Atualmente diversas etnias indígenas desenvolvem o turismo em seu território ou manifestam vontade em desenvolver projetos nesta área. A Fundação

Nacional do Índio (FUNAI) ainda não possui uma regulamentação específica para o desenvolvimento do turismo, sendo proibido o avanço da atividade em Terras Indígenas a fim de protegê-las contra abusos. Porém, com a crescente solicitação de projetos turísticos, o tema vem sendo posto em debate. Em 2004, segundo o chefe da FUNAI de Iraí, foi solicitado a cada T.I. que enviasse uma carta manifestando sua vontade em exercer o turismo para planos posteriores de reuniões a respeito do tema.

As discussões estão mais adiantadas em outros países que desenvolvem turismo étnico há mais tempo como Canadá, Austrália, Nova Zelândia. Apesar de a FUNAI não ter apoiado o debate sobre o tema até então, em 1997 foi editado um livro intitulado “Manual Indígena de Ecoturismo”, elaborado pelo Grupo Técnico de Coordenação de Ecoturismo para a Amazônia Legal em parceria com cinco etnias da região. No primeiro Simpósio e Exposição Internacional de Ecoturismo e Desenvolvimento Sustentável da Baía Amazônica (Ecotour - 2001), que ocorreu na cidade de Manaus, a relação entre o ecoturismo e a cultura indígena foi discutida. Como dificuldades para a implantação de projetos neste setor foram diagnosticados os seguintes problemas: falta de capacitação nos setores de atendimento, finanças, fiscalização e controle ambiental.

TURISMO E ÍNDIOS NO SUL DO BRASIL

Por ocasião de uma reunião realizada em 2004, na cidade de Curitiba⁶, alguns caciques da região sul do Brasil, que em seu dia a dia interagem com o turismo, relataram suas experiências em entrevistas. Cinco lideranças de Terras Indígenas localizadas em Santa Catarina (terras em Ibirama: Xocleg, Guarani Nandeva e M'bya, Kaingang; em Xapacó: Kaingang e Guarani M'bya), no Paraná (terras de Mangueirinha: Kaingang e Guarani M'bya e Apucarantina: Kaingang) e no Rio de Janeiro (Itati: Guarani M'bya) afirmaram que o convívio com a atividade turística em suas terras é freqüente.

As realidades relatadas são bastante distintas.

⁶ A reunião tinha como objetivo a formação de uma organização indígena do sul do país, tendo como participantes todos os caciques da região sul.

Em Ibirama, a Associação Comunitária formada com equipe de indígena que desenvolveu um projeto de turismo. Para esta Associação, o turista é diferente de convidado e consideram que “futuro” é dar estudo a seus filhos. Em Xapecó as visitas ocorrem todas as sextas-feiras e são agendadas com a diretora da escola indígena pelo preço de R\$ 20,00 a R\$ 30,00. Nestas visitas há apresentação de danças, feira de artesanato e palestra com guia turístico que visita a escola e o centro cultural. Segundo as lideranças, trata-se de uma comunidade indígena carente, faltam recursos para muitas coisas e no futuro gostariam de ampliar a atividade, implementando passeio ecológico e um balneário.

Em Manguoeirinha, o turismo acontece na aldeia Campina, que é cortada por duas rodovias. Segundo o cacique Valdir, eles viram no turismo uma fonte de renda. Por isso pediram auxílio à prefeitura de Manguoeirinha para a estrutura, preparação de guias índios e manutenção. A prefeitura agenda os grupos e estrutura a cobrança. As visitas duram o dia inteiro e acontecem todas as terças e quintas-feiras, e em abril se intensificam. O valor da entrada pode variar entre R\$ 1,00 ou alguma doação. E também há alojamento no centro cultural caso alguém queira passar a noite. Na chegada, o guia explica as normas e o grupo visita o centro cultural, cachoeiras, trilhas e conversam com as pessoas. O cacique ressalta que é necessário um projeto que norteie a atividade, pois o planejamento de ecoturismo elaborado não foi aprovado. Para ele os turistas querem aprender, mas tomam cuidado com os visitantes que querem tirar proveito. Uma das dificuldades é a falta de diálogo com outras lideranças pois falta de apoio da FUNAI. O lucro das visitas em Manguoeirinha é revertido para o seu grupo de danças. Para o cacique Valdir, o turismo é uma forma de mostrar o trabalho da comunidade, gerar lucro e dar emprego, os problemas decorrentes das visitas são prevenidos através de oficinas de conscientização da comunidade.

Em Apucarânia, segundo uma moradora, os visitantes passam em carros próprios por dentro da T.I. para conhecer o Salto Apucarânia, localizado de três a cinco quilômetros da aldeia, sem pedir permissão e sem que os índios sejam notificados, apesar de existir na região um centro cultural indígena pronto para esse

atendimento. Os Kaingang de Apucarantina solicitaram à FUNAI que ao menos fosse cobrada a entrada desses visitantes.

Já em Itati a organização é feita pela Associação, presidida pelo vice-cacique João da Silva, responsável por negociar o preço e explicar as regras aos visitantes. Segundo o vice-cacique, a Associação tem apenas três anos e foi criada para o repasse de verbas. As categorias de visitantes, segundo ele, são: turista, aluno, universitário e professor. Dois dias na aldeia podem custar de R\$ 200,00 a R\$ 300,00 para fazer um filme ou R\$ 5,00 na comemoração do dia do índio, em uma visita de uma a duas horas na aldeia. No caso de Itati o visitante pede autorização para a FUNAI, que sua vez pede autorização ao vice-cacique. Todo o dinheiro arrecadado vai para a Associação. Há poucos problemas nestas visitas devido ao controle do número de visitantes e a instrução que lhes é dada.

No caso de Xapocozinho os índios representam 45% do município de Ipuçu, e não há resistência do município ao projeto de turismo.

No caso de Mangueirinha também o número de eleitores indígenas é significativo, assim como o de índios que trabalham na agricultura, segundo o cacique a cidade precisa dos índios há respeito e eles são tratados como cidadãos.

O que é bem diferente no caso dos Kaingang de Iraí onde os índios sofrem simultaneamente com a discriminação étnica e com o orgulho local. Embora os cidadãos não reconheçam muitas vezes que estes índios têm direito ao território que ocupam, os índios aparecem no material de divulgação da cidade e de alguns hotéis como atrativo⁷ para o turismo sem o consentimento ou conhecimento deles nas imagens. Os Kaingang em Iraí são tidos como problema social, mas erguem-se em seus direitos, afinal, ocupam o antigo aeroporto da cidade que apesar de construído de forma irregular sobre o território indígena ainda é causa de mágoa dos cidadãos para com os índios, em função da grande alavanca para o turismo que se acreditava ser o aeroporto.

No Rio Grande do Sul, existem pelo menos duas terras indígenas bastante próximas a Iraí que estão, cada uma a seu modo, envolvidas com o turismo. A aldeia

⁷ Ver Anexo 4.

do Pinhalzinho na T. I. Nonoai é visitada atualmente pelos turistas que se hospedam em Iraí como *tour* opcional. Já a T. I. Rio dos Índios, no município de Vicente Dutra, está para ser demarcada exatamente no balneário da cidade.

O acampamento de Rio dos Índios, ao lado da terra a ser demarcada, localiza-se a 32 quilômetros de Iraí em estrada de chão batido. O atual cacique chama-se Antônio Vicente, ex-morador de Iraí. Segundo ele, a área reivindicada possui 780 hectares com o balneário que possui quase 300 cabanas⁸. Irondina Vicente, mãe do Antônio Vicente, diz que tinha um contato muito próximo com os não índios que construíram o balneário. Foi Irondina que convenceu seu filho a voltar de Iraí para esta terra, pois o umbigo dele está enterrado no balneário. Antônio Vicente disse que pretende continuar com as atividades turísticas no balneário após a retomada. Para atingir este objetivo, encomendaram dois computadores a fim de começarem a qualificação dos índios, mas falta ainda um local adequado para colocar as máquinas.

Pinhalzinho, na T. I. Nonoai, foi atravessada pela construção de uma estrada. Com o dinheiro do ressarcimento, a comunidade decidiu construir um Centro Cultural Indígena Guarani e Kaingang a fim de “reforçar a cultura” e atender ao turismo. O complexo consiste em duas construções grandes e algumas menores, todas de concreto, em forma de ocas⁹ e cobertas com Capim Santa Fé. Uma das ocas grandes, com nove metros de altura, tornar-se-á um museu. A outra, que é a maior e que possui treze metros de altura, destina-se ao Centro Cultural onde funcionarão as apresentações culturais. Essa construção possui banheiro, cozinha e sala de reunião. Para cuidar das ocas foi criada uma comissão.

A comunidade do Pinhalzinho reclama pelo fato de a obra não ter sido discutida por todos, mas apenas entre as lideranças (apenas a metade da comunidade apoia a idéia, de acordo com os índios). As ocas foram entregues pelo Governador do Estado do Rio Grande do Sul e também inauguradas, mas falta a infra-estrutura interna. Será o primeiro centro cultural com museu indígena na região Sul do Brasil. Segundo Enes, ex-cacique de Iraí e morador do Pinhalzinho, faltam recursos e

⁸ Para ver o folheto do balneário, ver Anexo 1

⁹ Construções circulares cobertas com capim, ver foto no Anexo 2.

organização. As disputas por lucros gerados pelas ocas, foram motivo de muitas desavenças, a princípio. Alguns índios tiveram que ser afastados da comissão devido à corrupção e, em 2004, praticamente não existia comissão. No futuro, querem desenvolver o turismo na terra indígena de forma mais ampla.

Atualmente, Pinhalzinho recebe ônibus turísticos para rápidas visitas devido aos atrativos de localidades próximas, como é o caso de Ametista. Com estes visitantes há um pequeno comércio de artesanato. Muitos índios de Iraí gostariam que as ocas fossem na T.I. Iraí. Uma das maiores dificuldades é que esta é a segunda maior T.I. do Estado. Outra questão é que, em Nonoai, os índios trabalham dedicam-se mais a lavoura e por isso o seu artesanato, segundo os Kaingang de Iraí, é mais pobre, com exceção daqueles que imigraram de Iraí.

DA DISSERTAÇÃO: METODOLOGIA E CAPÍTULOS

Grünwald (2003) coloca a questão de que não é necessário distinguir a etnicidade desenvolvida na arena turística da “revisão cultural” para se questionar a autenticidade. De acordo com o autor, a “comunidade etnoturística” é formada pela comunidade alvo, agentes do turismo e turistas. Cabendo assim aos pesquisadores compreender a cumplicidade desenvolvida entre os atores (índios) e a platéia (os turistas) ao invés de questionar a legitimidade das esferas que compõem este encontro.

Neste sentido, o objetivo desta dissertação é desvendar como os Kaingang da T.I. Iraí se vêem e são vistos pelos não índios (habitantes de Iraí e turistas) frente ao turismo que os atinge e do qual participam.

É importante esclarecer que neste trabalho o ponto de vista priorizado foi o dos índios e que à opinião dos não índios foi dado um tratamento mais quantitativo, que qualitativo. Para tanto passaremos por responder quem são os Kaingang, a história entrelaçada de índios e não índios em Iraí e a analisar como é desenvolvido o turismo nesta localidade. Como propõe Barretto (2001) seguiremos as questões, de como se processa o contato e os efeitos do turismo na identidade através de estereótipos e preconceitos.

A motivação para realizar esta dissertação em Iraí surgiu em Porto Alegre, através do contato com Vicente (marido de Maria, filha do cacique Aristides). A convite do casal, agora residente em Porto Alegre, fui visitar Iraí, em abril de 2002, por ocasião do dia do índio.

Mais tarde, ainda no mesmo ano, encontrei Augusto *Opê* da Silva (ex-cacique de Iraí) em Porto Alegre com o qual tive a oportunidade de conversar sobre o turismo. Neste ano acompanhei também as discussões do Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI) onde conheci algumas lideranças indígenas, bem como suas opiniões sobre o tema.

Passei duas semanas, em fevereiro de 2003, na Terra Indígena de Iraí a fim de melhor conhecê-la, nesta ocasião aproveitei para conversar com políticos e formadores de opinião da cidade.

Durante o ano de 2004 realizei três vistas a Iraí: de 17 a 25 de abril por ocasião do dia do índio; de 22 de julho a 10 de agosto - quando também fui à T.I. Serrinha, Santa Maria e Passo Fundo - e 08 a 19 de outubro.

Nessas visitas de 2004 foram realizadas entrevistas com hoteleiros e transportadores (em seus locais de trabalho), turistas (nos hotéis) e trinta índios entre lideranças políticas, lideranças sociais, os membros da comissão de turismo indígena e moradores da T.I. (em suas casas ou em casas de outros índios). Para a realização destas entrevistas contei com o apoio do major Antônio, membro da liderança, que além de me acompanhar, explicava em idioma kaingang o objetivo destas, pois apesar dos kaingang serem bilíngues, além do kaingang falarem português, eles preferem e possuem maior fluência no idioma kaingang, no entanto as entrevistas foram desenvolvidas em português devido às limitações da pesquisadora.

Foram acompanhados três grupos em suas visitas à Terra Indígena de Iraí, um grupo de turistas provenientes do município de Capitão, um grupo de estudantes da Universidade Regional Integrada e um grupo de alunos cursando a escola primária por ocasião do dia do índio. Também os Kaingang foram acompanhados em alguns momentos fora da Terra Indígena de Iraí, por ocasião de um evento em Santa Maria,

no comércio de artesanato em Curitiba, em visita a Terra Indígena de Serrinha e outros momentos.

A entrada na T.I. Iraí foi feita por meio de Augusto *Opê* da Silva e em cuja casa estive hospedada a maior parte do tempo. Também pude vivenciar a rotina de outras famílias: do ex-cacique e conselheiro Roberto Carlos dos Santos, da liderança indígena major Antônio e na casa do pastor Luiz Vitorino, lugares onde também fiquei hospedada.

Os Kaingang possuem um histórico de lutas sem o qual se torna impossível compreender a sua situação atual. Foram considerados integrados na sociedade nacional por Darcy Ribeiro na década de 1960, mas continuam mantendo-se como etnia diferenciada e, as atualizações de sua cultura, nem sempre são de simples compreensão. Por essa razão o primeiro capítulo desta dissertação trata da história, cultura e artesanato Kaingang. A cultura a ser abordada neste capítulo é a “cultura dos antigos” que permeia a concepção de mundo atual de muitos Kaingang. O artesanato é destacado por ser a principal fonte de renda dos Kaingang de Iraí e através do artesanato a comunidade indígena entra em contato com o turismo propiciando deslocamentos que atualizam sua territorialidade.

No segundo capítulo são abordadas algumas características desta Terra Indígena: a vida em comunidade, as peculiaridades da cultura e as atividades desenvolvidas. Também serão explorados aspectos decorrentes da localização geográfica da Terra Indígena (próxima ao município de Iraí): as relações estabelecidas pela convivência entre índios e não índios e como se trata de um município turístico pelas suas águas termais, (descobertas pelos Kaingang) e situadas no limite do município com a Terra Indígena, (o que motivou esta dissertação), há neste capítulo uma breve descrição do município de Iraí.

O tema no terceiro capítulo é o turismo na Terra Indígena de Iraí: como vem sendo operado; quais são seus agentes; como pensam o turismo na T.I. Iraí; e também a opinião dos turistas. Este capítulo apresenta ainda uma descrição da situação atual e do planejamento da cidade de Iraí e da comunidade Kaingang, da estrutura política do turismo que envolve os Kaingang da T.I. Iraí, divididos em comissões para discutir o

turismo. Por fim, há uma análise do modo como os Kaingang de Iraí conceituam turismo, o que esta palavra significa para as lideranças e o que se espera desta atividade.

CAPÍTULO 1:

OS KAINANG

Segundo a classificação lingüística, os Kaingang pertencem à Família Jê do Tronco Macro-Jê e, junto aos Xokleng, formam o grupo de sociedades indígenas Jê Meridionais. Culturalmente, os Kaingang estão associados às sociedades Jê-Bororo, especialmente aos Jê setentrionais e centrais, reconhecendo princípios sócio-cosmológicos dualistas, bem como descendência patrilinear e residência matrilocal.

Atualmente os Kaingang vivem em quatro estados brasileiros: São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Sua população em 2000, estava estimada em 25.000 pessoas. A presença destas populações no Sul do Brasil remonta há, aproximadamente, 2.000 anos, conforme estudos lingüísticos e arqueológicos. Geralmente ocupavam e ocupam áreas de florestas com pinheiros (*araucária angustifolia*) e de campos do planalto sul-brasileiro (LAC, 2001).

Úrsula Wieseemann, lingüista do Summer Institute of Linguistic (SIL) divide os Kaingang em cinco áreas dialetais: dialeto de São Paulo, entre os rios Tietê e Paranapanema; dialeto do Paraná, entre os rios Paranapanema e Iguaçu; dialeto central, entre os rios Iguaçu e Uruguai; dialeto sudoeste, ao sul do rio Uruguai, oeste de Passo Fundo; dialeto sudeste, ao sul do Uruguai, leste de Passo Fundo (TOMMASINO, 1995).

1.1 UM BREVE HISTÓRICO

De acordo com Santos (1970), os Kaingang viviam um semi-nomadismo, habitavam o sul do país à época da conquista sendo descendentes dos Guaianá ou Caaguá. Foram utilizados pelos bandeirantes como preadores de índios em suas incursões sobre as reduções jesuíticas de Guairá. No século XVIII foram envolvidos por uma frente pastoril¹⁰ que pulverizou os elos de solidariedade que aglutinavam os vários grupos tribais, esfacelando sua organização social tradicional forçando a distribalização e a miscigenação. A partir daí foi contínua a utilização de contingentes tribais para limpar novas áreas de populações indígenas arredias ou como mão de obra

¹⁰ Segundo a análise de Santos (1970), o contato dos Kaingang com os colonizadores ocorreu em suas sucessivas frentes de expansão (pastoril, extrativa e agrícola). Posteriormente à frente pastoril, entraram em contato com uma frente extrativa. Depois de 1920, foram envolvidos por nova frente pioneira, com base na economia agrícola e, segundo Baldus (1979), em 1929 com a 'crise', já faziam

nas tarefas de abertura de picadões e na extração de Erva Mate. Em função disso, surgem as reservas, verdadeiros confinamentos humanos, étnicos.

Em 1808, Dom João VI suspende “*os efeitos de humanidade*” e assim “*considera como principiada a guerra*” contra os “*índios bugres*”, habitantes dos “*campos gerais de Coritiba e os de Guarapuava, assim como todos os terrenos que deságuam no Paraná e formam do outro lado as cabeceiras do Uruguai*”. A mesma carta trata da concessão de sesmarias na região (D’ANGELIS, 1984).

Em 1809, parte do porto de Santos a expedição para a conquista de Guarapuava, que iria enfrentar os Kaingang em seu território. Ocorre então um grande ataque seguido de pequenos ataques até que a expedição deixa de ser hostilizada. Em 1812, com a captura e soltura cinco meses depois do índio Pahy, este compareceu espontaneamente para aldear-se com um grupo de mais de trezentos kaingang (D’ANGELIS, 1984).

A pacificação dos Kaingang começa no Paraná e dali se expande para São Paulo ao norte e para o Rio Grande do Sul ao sul, com a submissão de um grupo Kaingang e o uso de alimentar e explorar as lutas internas dos povos colonizados, embora grande parte dos conflitos entre os Kaingang, registrados por Telêmaco Borba, gira em torno de aldear-se ou não (D’ANGELIS, 1984).

Em 1845, preocupado em abrir um novo caminho de tropas, Francisco Ferreira da Rocha Loures, residente em Guarapuava, atravessou os Campos de Palmas ligando-os às missões do Rio Grande do Sul. Nesta jornada, os Kaingang de Guarapuava pacificaram os Kaingang de Palmas e estes, grupo do cacique Viry e Condá, pacificaram os grupos arredios de Nonohay. Em seguida é criado o aldeamento¹¹ Nonohay pelo Governo da Província do Rio Grande do Sul, junto aos toldos kaingang

artesanato para a venda.

¹¹ O termo “aldeamento” se contrapõe aos termos aldeia e toldo. Segundo Moreira Neto (*apud* D’ANGELIS, 1984) a atitude oficial, em qualquer período da história do Brasil, frente aos grupos indígenas baseia-se em extinguir a existência do grupo como entidade autônoma e auto-suficiente. O processo de dominação iniciava-se pela transferência de indivíduos ou do grupo para áreas mais próximas dos centros controladores, afastando os índios de seus territórios tradicionais e liberando-os à colonização. O que se chama “aldeamento”, na documentação indigenista brasileira dos séculos XVIII e XIX, é sempre uma ocupação secundária e não espontânea, imposta aos índios pela sociedade dominante.

situados naqueles campos sob a liderança do cacique de mesmo nome (D'ANGELIS, 1984).

Neste mesmo ano começa o trabalho de catequese com quatrocentos índios, com o Padre Antônio Almeida Leite Penteado, nas imediações de Passo Fundo. No entanto, segundo Nonnenmacher (2000) a religião não despertou nenhum entusiasmo entre os índios, só provocando interesse quando essa poderia se reverter em benefício próprio.

Para a Diretoria Geral dos Índios no Rio Grande do Sul foi nomeado, em 1846, o então coletor de impostos e tenente da Guarda Nacional João Cypriano da Rocha Loures. Sendo que dois anos depois, em 1848, cerca de 600 índios haviam se apresentado para se aldear sob o comando do Diretor Geral, sem contar os 144 que já se encontravam aldeados. No entanto, a prioridade do governo não era proteger os indígenas, até mesmo porque isto teria um alto custo com poucas perspectivas de retorno aos cofres públicos, enquanto que em muitos casos os índios Kaingang buscaram o aldeamento e a catequese como um espaço para garantir sua subsistência (NONNENMACHER, 2000).

Segundo D'Angelis (1984) em 1847, o cacique Fongue com mais duzentos índios, habitantes do Rincão da Guarita, apareceram pacificamente para aldear-se no campo do tenente José Joaquim de Oliveira. Nesta época o Presidente da Província, Manoel Antônio Galvão calculava que entre Nonoai, Palmeira, Mato Castelhano e vizinhanças viviam perto de dois mil indígenas dispostos a se aldear. Nesta ocasião, a pedido do Governo e com o apoio inicial dos fazendeiros e ervateiros, um grupo de jesuítas espanhóis começou as “*Reduções dos Índios Bugres ou Coroados*”. Em 1848, o Padre Bernardo Pares entrava na aldeia da Guarita onde ficaram então dois padres. No ano seguinte (1849) outros jesuítas começaram a trabalhar entre os índios de Nonoai. E em 1850 começa a missão junto aos índios do cacique Braga, último grupo a deixar-se “reduzir”, habitantes dos Campos do Meio.

As migrações dos Kaingang do Paraná e Santa Catarina para o Rio Grande do Sul e os esforços em concentrar os índios em aldeamentos desestruturou o equilíbrio existente, bem como diminuiu a extensão dos territórios dos caciques principais:

Nonoai, Fongue e Braga que até então tinham domínio pleno no Rio Grande do Sul (EBLING, 1985).

Os missionários jesuítas permaneceram pouco tempo entre os índios, principalmente porque passaram a defender os interesses indígenas contra os fazendeiros e a denunciar a presença de intrusos nos aldeamentos, inclusive a ocupação abusiva de três léguas de campo pelo ex-diretor dos índios João Cypriano da Rocha Loures no aldeamento Nonoai (EBLING, 1985).

Enquanto persistiu o aldeamento Nonoai, embora fossem tidos como preguiçosos e dificilmente se adaptassem à sistemática de trabalho européia, os índios trabalharam na abertura de estradas, na construção de pontes, no processo produtivo agrícola, sendo que muitos foram mortos em conflitos. Há frustração com esse projeto devido ao descontentamento dos *Pay-bang* (grandes líderes) com respeito às promessas de proteção e de benefícios não cumpridas por parte da Província. Outros motivos para o fracasso do empreendimento civilizador foram os confrontos internos, o aliciamento, as constantes batidas destes *Pay-bang* contra o avanço da sociedade nacional e das tribos inimigas. Em 1853, com a morte do cacique Nonoai, muitos caciques menores se retiraram do aldeamento, com medo das ameaças feitas por Cypriano da Rocha Loures que ocupava e se apropriava dos campos deixando que outros também fizessem o mesmo, usando de pressão psicológica fazendo ou mandando fazer intrigas entre os índios (ROSA, 2000).

Não demorou a surgir fazendeiros dispostos a invadir e negociar estes campos. A lei das terras de 1850¹², que dizia que as terras devolutas pertenciam à Coroa e que perdurou até a Constituição de 1891, teve como consequência imediata à sistemática extinção de aldeamentos indígenas e a transferência de suas terras ao patrimônio público. O projeto provincial de condensamento dos indígenas é fruto da mesma política agrária que introduzia imigrantes estrangeiros no Rio Grande do Sul desde

¹² Até 1821, a distribuição de terras realizadas no Brasil, era feita pelo regime de sesmarias. Esse cenário mudou a partir de 1850 com a Lei das Terras, quando a terra passou a ser encarada como mercadoria. Com a lei de 1º de setembro do mesmo ano, foi decretado no seu artigo 1º: “Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra”. Também por meio da Lei das Terras (1850) todas as poses de terras deveriam ser registradas em cartório. (CALIXTO e BRITO, 2005 e www.expo500anos.com.br, acesso 08/08/2005)

1824. Não demorariam a intensificar-se os conflitos entre os interesses especulativos e colonizadores e os indígenas kaingang. No Rio Grande do Sul a situação era ainda mais grave, pois a colonização estrangeira já marchava para o planalto e a frente pastoril ainda não espoliara a totalidade dos campos, território indígena.

Há registros de índios indo a Porto Alegre realizar queixas sobre esta situação nos anos de 1854 e 1855 sendo que em setembro de 1855 ocorreu o assassinato do índio Luiz Portela e no ano seguinte (1856), o ataque à fazenda Três Serros, que acabou sendo o pretexto para uma longa perseguição a diversos grupos Kaingang do norte e nordeste do Rio Grande do Sul (D'ANGELIS, 1984).

De acordo com Rosa (2000), o aldeamento Nonohay foi demarcado em 1856 por ordem do Conde de Caxias (também conhecido como Duque de Caxias) no extremo norte da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, região sob o domínio da catequização. Buscava-se, assim, reunir em um mesmo espaço várias tribos kaingang, fixando-as a um lugar e, liberar o restante do espaço às frentes de colonização que chegavam, realizando verdadeira limpeza étnica através de transferências compulsórias. Nesta época Victorino Condá se estabeleceu em Nonoai onde fazia o papel de “bugreiro”, sendo que o cacique Doble atuava também no mesmo papel, logrando êxito onde falhava Condá.

Segundo Ebling (1985),

“Embora não existisse para os Kaingang qualquer idéia de propriedade sobre o território tribal, ou de divisão do mesmo entre os vários grupos locais, cada aldeia na prática cobria uma certa área em suas atividades de caça, coleta e pesca de modo que raramente os caçadores de grupos locais se encontravam nas matas. Esta divisão natural do território tribal foi possibilitada pela sua extensão e imposta pela necessidade que enfrentava cada grupo de conhecer exaustivamente sua área para que as atividades econômicas fossem produtivas”.

Quatro anos após (1870), moravam no aldeamento Nonoai, 1300 “civilizados”, 60 a 70 escravos e apenas 300 índios, o que reflete a política empregada pelos diretores que ali haviam passado. Em 1880, os índios, após retomarem alguns de seus territórios, se espalham por oito assentamentos: Nonoai, Guarita, Inhacorá, Campo do Meio, Pinheiro Ralo, Pontal, Caseros e Campos de José Bueno, que em 1887 passam a ser cinco (EBLING, 1985).

O aldeamento de Nonohay foi demarcado em 1856, com cerca de dez léguas de comprimento por dez léguas de largura (aproximadamente 428 mil hectares de terras). Em 1911, sobre esta mesma terra, foram demarcados para os kaingang o Toldo Nonoai com 34.907 hectares e o Toldo Serrinha com 11.950 hectares, representando cerca de 10% da demarcação original, acentuando assim, o confinamento imposto aos kaingang. Neste cenário, a indefinição de Terras Públicas, Terras Devolutas e Terras Indígenas interfere, também, de muitos modos nas relações do Estado e dos proprietários rurais para com os Kaingang da Terra Indígena Nonoai. Tal indefinição justificava, aos olhos dos não índios, a dominação, a usurpação, a espoliação dos patrimônios territorial, ambiental e cultural exercidas por padres, diretores, chefes de postos, políticos, madeireiros, grileiros, granjeiros e por alguns caciques contra a vontade dos índios (ROSA, 2000).

Entre 1890 e 1916 a extração de erva-mate era a principal atividade econômica do aldeamento, atividade solicitada em 1849 por José Joaquim de Oliveira ao diretor geral José Joaquim de Andrade Neves, o qual informava que os índios de Nonoai são trabalhadores, possuem roças com plantações de milho e feijão e possuem ainda pequena criação de gado, porco e aves, doados por pessoas da região. A partir de 1916 começa a frente agrícola extensiva que tinha como núcleos incentivadores as colônias instaladas ao norte do Rio Grande do Sul e, com ela a exploração madeireira, a fim de limpar as terras, e a expulsão de posseiros para dar entrada aos imigrantes. Alguns caboclos obteriam refúgio junto aos Kaingang, bem como alguns refugiados da revolução (EBLING, 1985).

Há um século, com os conflitos entre Xocling e imigrantes alemães em Santa Catarina e, em São Paulo as lutas dos Kaingang devido à construção da Estrada de Ferro Noroeste pelos fazendeiros de café, ressurgem os debates sobre o futuro das populações indígenas e o tratamento que deve ser dispensado a elas. O renomado cientista Von Ihering propôs à época que “exterminassem-se os refratários da marcha ascendente da nossa civilização, visto que não representassem elemento de trabalho e progresso”. A reação veio dos positivistas, para os quais, segundo Darcy Ribeiro, o que se impunha era uma obra de proteção puramente social, destinada a ampará-los em

suas necessidades, defendê-los do extermínio e resguardá-los contra a opressão. Foi criado então, em 1910, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização do Trabalhador Nacional, que mais tarde iria ser desmembrado e se chamar apenas Serviço de Proteção ao Índio (D'ANGELIS, 1984).

No século XX ocorrem novos ciclos de intensa colonização: serrarias, pecuária e agricultura industrial. Nos anos 40 o Serviço de Proteção ao Índio assume a direção do Toldo de Nonoai. Além do roubo de madeiras, instala-se nos postos uma mentalidade supostamente “desenvolvimentista” acompanhada de linhas mestras da política nacional do então governo de Juscelino Kubitscheck. Tratava-se de uma mentalidade verdadeiramente escravagista. Os chefes de Posto, agentes do órgão oficial passam a agir como senhores em seus feudos, manipulando as riquezas e as próprias terras como suas, dispondo delas para o seu enriquecimento. Os índios são colocados para trabalhar nas lavouras coletivas ou comunitárias que eram, na verdade plantações do chefe do Posto onde a mão de obra indígena era engajada à base de ameaças e castigos. O trabalho indígena era vigiado e os acusados de “negligência” ou “preguiça” eram castigados. Introduziu-se um sistema militarizado e, em troca do trabalho realizado, os indígenas recebiam apenas duas refeições preparadas nos “panelões”, até hoje presentes nas memórias dos indígenas desta geração. Nesta época, muitos kaingang se juntaram a um grupo que estava em Iraí e em outras partes, passando a viver aí de artesanato ou do trabalho como diarista em pequenas propriedades rurais também chamadas “colônias” (EBLING, 1985).

Além disso, o Governo do Estado utiliza parte das terras indígenas para a criação de reservas florestais, as quais, posteriormente, seriam entregues, em parte, à colonização. Em 1962, o então governador do Rio Grande do Sul, Leonel de Moura Brizola ordena aos camponeses invadirem Nonoai a título de Reforma Agrária transferindo os índios ou abandonando-os nas estradas. A partir de 1968 a FUNAI passa a dirigir as Terras Indígenas, mas com suas reduções já irreversíveis. Em dezembro de 1973 é aprovada a Lei 6001, o Estatuto do Índio e em 1978 começa o movimento de retomada das terras pelos Kaingang com a expulsão dos colonos do Toldo Nonoai pelo cacique Nelson Xangrê, com o apoio da FUNAI e colaboração do

exército. Movimento que resultaria na demarcação da Terra Indígena de Iraí, parte do Toldo original, Nonohay.

1.2. CULTURA

Os trabalhos utilizados nesta seção se referem às Terras Indígenas específicas, em grande parte do Rio Grande do Sul e Santa Catarina, e foram citados segundo sua aplicabilidade à Terra Indígena de Iraí estando todos estes aspectos culturais presentes em parte na memória dos Kaingang, mas também em seu cotidiano.

1.2.1. Dualismo Sócio-cosmológico

Segundo Schwingel (2001), estudos etnológicos realizados sobre os Kaingang demonstram que a organização social deste grupo, assim como as demais sociedades da família lingüística Jê, configura-se à base de um “sistema de metades” que fundamenta sua cosmologia. Na sociedade Kaingang as metades clânicas estão amparadas numa tradição que remete a dois heróis míticos, denominados *kairu* e *kamé*, que dão origem à referida sociedade.

O mito coletado por Borba (1908) foi-lhe contado pelo cacique Arakshó, e está presente nas principais pesquisas dos etnólogos do século XX. Diz o mito:

“Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada pelos nossos antepassados. Só o cume da serra Crinjjimbé emergia das águas. Os Caingangues, Cayrucrés e Camés nadavam em direção a ela levando achas de lenha incendiadas. Os Cayrucrés e Camés cansados afogaram-se; as suas almas foram morar no centro da serra. Os Caingangues e alguns poucos Curutons alcançaram a custo o cume de Crinjjimbé, onde ficaram uns no solo, e outros, por exigüidade do local, seguros nos galhos das árvores; ali passaram muitos dias sem que as águas baixassem e sem comer, já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a a água que se retirava lentamente. Gritaram eles às saracuras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amiudando também o canto e convidando os patos a auxiliá-las; em pouco tempo chegaram com a terra ao cume, formando como que um açude, por onde saíram os Caingangues que estavam em terra; os que estavam seguros nos galhos das árvores, transformaram-se em macacos e os Curutons em bugios. As saracuras vieram, com seu trabalho do lado donde o sol nasce; por isso nossas águas correm todas para o Poente e vão todas ao grande Paraná. Depois que as águas secaram, os Caingangues se estabeleceram nas imediações de Crinjjimbé. Os Cayrucrés e Camés, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior dela; depois de muito trabalho chegaram a sair por duas

veredas: pela aberta por Cayrucré, brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras; daí vem terem eles conservado os pés pequenos; outro tanto não aconteceu a Camé, que abriu sua vereda por um terreno pedregoso, machucando ele, e os seus, os pés que incharam na marcha, conservando por isso os pés grandes até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou água e, pela sede tiveram que pedi-la a Cayrucré que consentiu que a bebessem quanto necessitassem. Quando saíram da serra mandáramos Curutons para trazer os cestos e as cabaças que tinham deixado em baixo; estes, porém, por preguiça de tornar a subir, ficaram ali e nunca mais se reuniram aos Caingangues: por esta razão, nós, quando os encontramos pegamos como nossos escravos fugidos que são. Na noite em que tinham saído da abertura da Serra, acenderam fogo e Cayrucré formou de cinzas e carvão tigres e lhes disse: Ide e devorai homens e animais! E os tigres foram rugindo. Não tendo mais carvão para pintar, fez então de cinzas as antas e ordenou-lhes: Ide e procurai caça! Estas porém tinham saído mal os ouvidos e não entenderam a ordem e perguntaram que deviam fazer. Cayrucré, que estava a fazer outro animal, gritou-lhes zangado: Ide e comei folhas e ramos! Desta vez entenderam a ordem e se foram; isto é a razão porque as antas se alimentam somente de folhas, ramos e frutos silvestres. Cayrucré estava fazendo outro animal; faltava ainda a este os dentes, língua e algumas unhas quando principiou a amanhecer, e, como de dia não podia fazê-lo pôs-lhe às pressas uma varinha fina na boca e disse-lhe: Você, como não tem dente, viva comendo formigas - ; eis o motivo porque o Tamanduá, *ioty*, é um animal inacabado e imperfeito. Na noite seguinte continuou e formou muitos animais, entre eles as abelhas boas. Ao mesmo tempo que Cayrucré produzia estes animais, Camé também fez animais, porém diversos, para combater aqueles; ele fez os leões americanos, as cobras venenosas e as vespas. Acabando este trabalho marcharam para se unirem com os Caingangues; viram porém que os tigres eram muito ferozes e devoravam muita gente; então lançaram sobre um rio profundo uma ponte ou antes um tronco de árvore e, depois de terem todos passado, disse Cayrucré a Camé que, quando os tigres estavam na ponte, a retirasse com toda a força, a fim de que aqueles caíssem e se afogassem. Assim fez Camé; dos tigres uns caíram na água e afundaram-se, outros, porém, pularam à margem e seguraram-se com as garras. Camé quis precipita-los na água, quando porém os tigres urravam e mostravam os dentes, tinha medo e deixou-os subir a terra; daí que os tigres podem viver tanto na água como na terra. Depois, chegaram a um campo grande, reuniram-se aos Caingangues e deliberaram casar os moços e as moças. Cazaram primeiro os Cayrucrés com as filhas dos Camés, estes com as daqueles, e como ainda sobrassem homens, casaram-nos com as filhas dos Caingangues. Daí vem que Cayrucrés, Camés e Caingangues são parentes e amigos.” (BORBA *apud* SILVA 2001)

No mito de origem da atual sociedade Kaingang, as metades *kamé* e *kairu* aparecem como assimétricas e, complementares. Uma série de oposições, é atribuída aos heróis mitológicos *Camé* e *Cayrucré*, inclusive características fenotípicas. No transcorrer do mito, os heróis culturais criam os seres da natureza e, embora suas ações sejam complementares *kairu* ou *Cayrucré* é desastrado ao criar animais, opondo-se a

kamé, evidenciando assim a assimetria. A assimetria está também explícita no mito de origem da lua:

“Antes tinha dois sóis. Eles caminhavam no céu. Não tinha noite. A terra era seca, seca. Um dia eles se encontraram. Aí deu briga. Um machucou o olho do outro, que sangrou. Aí ele falou: ‘agora tu só vem no céu do outro lado’. Daí ele virou a lua. É mais fraca. É ela que traz o frescor e o frio.” (FERNANDES, 2003, p.36)

Mas os irmãos mitológicos não apenas criaram os seres da natureza, mas também as regras de conduta para os homens, definindo a forma de recrutamento às metades como sendo a patrilinearidade e estabelecendo o relacionamento entre as metades como sendo a exogamia.

O mito apresenta duas propriedades classificatórias fundamentais. Por um lado o dualismo *kamé* e *kairu* oferece um sistema de classificação abrangente, totalizante, de todos os seres da natureza que carregam valores a ela associados como forte/fraco, alto/baixo. Em segundo lugar, o dualismo mitológico oferece uma fórmula de organização social com o estabelecimento de regras de descendência e de casamento.

Com relação ao mito de origem da lua, Crépeau (*apud* Fernandes, 2003) verifica o lugar da hierarquia através de uma unidade original, onde *kamé* seria concebida como hierarquicamente primeira e englobante. Por sua vez, Veiga (*apud* Fernandes, 2003), utiliza o mesmo mito para evidenciar o lugar estrutural da alteridade.

No mito de origem coletado por Borba (1908) a consangüinidade é transformada em afinidade, através da exogamia de metades, a afinidade se apresenta como derivação da divisão em metades.

Segundo Fernandes (2003), Telêmaco Borba, apesar de ter convivido por muitos anos com os Kaingang da região norte do atual estado do Paraná, não reconheceu a existência de um sistema de metades entre estes índios. Nimuendajú, em 1913, foi o primeiro a afirmar que os Kaingang estão articulados através do reconhecimento de um sistema de metades.

O dualismo Kaingang se torna visível no culto aos mortos, o ritual do *Kiki* ou *Kikikoia* descrito por Baldus (1979). Segundo Fernandes (2003) *Kiki* se manteve como

um centro de referência ritual. É, sem dúvida, o mais importante ritual Kaingang. A partir de 1940 foi progressivamente abandonado em todas as terras indígenas kaingang, sendo retomado na década de setenta apenas na Terra Indígena Xapecó. O ritual sofreu modificações em sua retomada e adquiriu nova função sócio-política, o que não retira sua importância central na cultura Kaingang, e momento privilegiado de observar o dualismo.

No *Kiki*, segundo Veiga (1994), ocorre a liberação dos nomes dos recém mortos para a comunidade, até então mantidos sob tabu. As pessoas podem então nomear seus filhos com o nome de algum antepassado da mesma metade, pois cada metade possui um “estoque” de nomes que são transmitidos dos mortos para os vivos.

Segundo Rosa (1998), a função da festa do *Kiki* é guiar os espíritos dos mortos até o *numbê* (aldeia dos mortos), onde eles podem morrer e renascer como crianças no mundo dos vivos. Trata-se de uma festa que une mortos e vivos e depois da qual os mortos são afastados do mundo dos vivos.

A descrição que se segue, do ritual do *Kiki*, é baseada nas descrições de Rosa (1998) do *Kiki* realizado no Xapecozinho, em 1995, e de Fernandes (2003). O *Kiki* tem início quando os parentes dos mortos das duas metades solicitam ao “mestre de cerimônia” a organização do ritual. O “mestre de cerimônia”, em acordo com os parentes do morto, marca a data e seleciona o pinheiro a ser derrubado, providencia a compra de mantimentos e convida os Kaingang de outras aldeias. Durante o ritual, a maior parte do tempo, os participantes ficam divididos nas duas metades *Kamé* e *Kairu*, em fogos invertidos, os *Kairu* nos fogos *Kamé* e vice-versa. Também aparecem os rezadores que conduzem as rezas para os mortos e as *péin* que são encarregadas de cuidar dos serviços fúnebres: construir sepultura, proceder ao enterramento, retirar o *tipankri* (erva que representa o pecado do morto), resguardar o luto dos familiares próximos.

O ritual se divide em três fogos que tem lugar na praça de dança à noite. O primeiro fogo, é composto por duas fogueiras, uma para cada metade. Os participantes ainda não se pintam, mas tomam, juntos, garapa oferecida pela família dos mortos que

simboliza o desejo que o *Kiki* se realize. Os Kaingang então cantam, dançam, tocam instrumentos e falam, como em todas as demais etapas do ritual, de sexo.

O segundo fogo ocorre no dia seguinte, são dois fogos para cada metade. Desta vez os Kaingang se pintam, os *Kamé* desenharam riscos com carvão de pinheiro e os *Kairu* desenharam círculos com o carvão da sete sangria (samambaia). No dia seguinte ao segundo fogo vão buscar o pinheiro para confeccionar o *konkéi* (cocho, recipiente onde ficará o *kiki*, a bebida ritual). Os *Kamé* vão à frente, pois são mais fortes para lidar com os espíritos. Os rezadores, *Kamé* primeiro e *Kairu*, em seguida cantam e rezam em torno da árvore para apaziguar seu espírito. O pinheiro é deitado e novamente se reza em torno dele. O pinheiro é trazido à praça de dança e posicionado de acordo com as metades para no dia seguinte ser construído o *konkéi*. Como confere aos *Kairu* as raízes e a *Kamé* os galhos, o pinheiro é dividido entre as duas metades, e invertidas, para a confecção do *konkéi*. Após pronto, são depositados os ingredientes e é fechado o *konkéi*.

O terceiro fogo ocorre depois de ter sido fermentada a bebida (de três dias a dois meses). São três fogos para cada metade. Com exceção das *péin* as metades não de misturam porém se localizam invertidas. Ao longo da noite os dois grupos encenam uma disputa de cânticos, a primeira metade da noite é marcada pela jocosidade, já a segunda é marcada pela ‘reza triste’. Todos devem estar pintados de acordo com as suas metades, inclusive as crianças. Quando o dia amanhece os Kaingang buscam as cruzes de madeira nas casas dos familiares dos mortos. Para esta tarefa saem juntos, mas os *Kamé* vão à frente, em cada grupo, andam primeiro os rezadores, seguidos pelas *péin*, em seguida vão os tocadores de corneta e as demais pessoas das metades. Novamente os grupos são invertidos, os *Kamé* pegam a cruz do morto *Kairu* e vice-versa. Voltam à praça onde as cruzes são colocadas no *konkéi* e os rezadores rezam novamente. Depois vão ao cemitério, os *Kamé* na frente, onde o rezador conversa com o espírito da metade oposta, pede que as *péin* finquem a cruz e retirem o *tipankri*. Após, voltam para a praça de dança onde abrem o *Konkéi* e todos bebem até seu término. Durante esta etapa as duas metades se fundem nos fogos e dançam juntas. Com o término da bebida, os rezadores se posicionam nas extremidades do *konkéi*, os

Kamé para oeste e os *Kairu* para leste, fazem suas últimas rezas, então emborcam o *konkéi* e batem com galhos sobre ele.

No ritual do *Kiki*, os indivíduos utilizam os termos *iambré* para referir-se a indivíduos metade oposta e *kaitkó* para os da mesma metade. Estes termos no parentesco denominam, respectivamente, afins e consangüíneos ou cunhados e parentes. A pauta do ritual é a complementaridade desta relação e não mais a hierarquia expressa no mito. O dualismo expresso nos mitos é a partir da diferenciação de iguais, no ritual se expressa como a separação dos diferentes.

1.2.2. *Iambré* e *Kuiã*

Entre os Kaingang, o cunhadio masculino é uma expressão da complementaridade entre metades à medida que a simetria entre os *iambré* é enfatizada nessas relações. Os *iambré*, homens da metade oposta e aproximadamente de mesma idade, são considerados companheiros, deles esperando-se uma intensa relação de camaradagem e amizade.

“A instituição do cunhadio é sócio-centrada e pretende atuar como agregador das diferenças, domesticando e trazendo-as para a arena do sociológico: as metades são diferentes; entretanto, no nível da cooperação entre os indivíduos e no âmbito da sociedade, elas se completam, se interligam, constituindo o ideal da sociedade Kaingang.” (SILVA, 2001, p.104)

Segundo Silva (2001) o conceito de *iambré* abarca a ênfase na complementaridade das metades opostas sobre dois aspectos: as relações de cooperação ao nível do indivíduo (vingança, rituais ligados à morte, etc); e as relações de complementaridade no nível da sociedade, com as características psicológicas e sociais dos membros pertencentes a metades opostas.

O companheirismo entre os *iambré* está também expresso em diversos mitos Kaingang. De fato, possuir aliança é idéia fundamental para a compreensão Kaingang de qualquer fenômeno, seja ele de ordem social ou cósmica.

A classe cerimonial *péin* sempre atua em pares das metades opostas. Na política Kaingang também ocorre, como em Iraí, do Conselho ser formado por duas

pessoas de metades opostas. No caso do *Kuiã*, pajé kaingang, seu espírito animal que o auxilia em suas curas, o *iangrë*, deve ser da metade oposta, seu *iamburé*.

O *Kuiã* atua como domesticador do poder natural e sobrenatural. De fato os Kaingang possuem uma estreita ligação com a natureza. As ervas – os remédios que o *Kuiã* receita¹³ – vem do mato. Nas rezas e nas curas os nomes de animais do mato aparecem com frequência. A pintura corporal com carvão tem origem em certas plantas do mato. Até os nomes Kaingang vem do mato. Mas o mato é motivo de grande temor aos Kaingang, tornando o *Kuiã* um mediador do poder da natureza.

O poder do *Kuiã* depende de seu *iangrë*, sendo mais forte a onça. Para os Kaingang a doença tem origem e sua conseqüência derradeira no *numbê*, a aldeia dos mortos. As doenças são decorrentes dos *vein kuprin* (espíritos, alma dos mortos) que se apegam ao parente vivo, seduzindo seu espírito para o *numbê*, devendo então ser tratados pelo *Kuiã* e seu *iangrë*, para que não morram.

Antigamente os *Kuiã* tinham uma importância política destacada. Hoje na Terra Indígena Iraí alguns líderes ainda pedem auxílio aos *Kuiã* antes de tomar decisões. Embora não seja mais altamente solicitada, a presença do *Kuiã* em Iraí é marcante pela “tradição” da comunidade.

1.2.3. Exogamia e Espacialidade

A regra de casamento é, então, a exogamia das metades *Kamé* e *Kairu*, herdadas patrilinearmente. O reconhecimento da descendência opera como um critério de identidade que se aplica também sobre as noções de pureza e impureza. Os grupos exogâmicos definem a direção da troca mas não definem as unidades de troca deixando espaço para que a dicotomia entre consangüíneos e afins opere.

De acordo com Veiga (1994), as metades *Kamé* e *Kairu* apresentam as seguintes subdivisões: a metade *Kamé* é composta pelas seções *Kamé* e *Wonhetky*; a metade *Kairu* é composta pelas seções *Kairu* e *Votor*. Para Veiga tais subdivisões teriam origem na aliança mítica que os *Kamé* e os *Kairu* teriam feito com os Kaingang

¹³ O *Kuiã* não é o único a receitar os remédios do mato, mas é o único capaz de sonhar com eles devido a sua ligação com o *iangrë* (animal auxiliar).

e a incorporação dos *Curutons*. Silva (2001) diz que tais subgrupos não foram encontrados no Rio Grande do Sul, apenas as metades *Kamé* e *Kairu*. De fato em Iraí não encontramos membros das submetades, embora não se tenha feito uma busca exaustiva.

O foco do estudo de Veiga (1994), no entanto, são as terminologias de parentesco, que a autora interpreta como uma derivada do modelo tradicional e a outra, fruto de uma adaptação imposta pelo convívio com os brancos. Na análise de Fernandes (2003) tratam-se de duas terminologias que coexistem e ambas expressam parâmetros constitutivos do parentesco Kaingang, uma é regida pelo parâmetro “metades” e outra pelo parâmetro “proximidade e distância genealógica e social”.

Estes parâmetros expressos na terminologia de parentesco também são constituintes das regras de casamento. Segundo Fernandes (2003) o casamento ocorre entre indivíduos de metades opostas e a uma certa distância genealógica e social, pois o casamento se constitui em um acordo entre famílias.

Até agora falamos do casamento ideal, mas há casamentos que subvertem os princípios da exogamia. Veiga (1994) já apontava que segundo seus informantes os subgrupos *Votor* e *Wonhetky* seriam filhos destas relações incestuosas, casamentos entre membros da mesma metade, mas a autora não analisa estes registros. Segundo Fernandes (2003) filho de um casal de mesma marca é *péin*, nasce fraco e recebe as duas marcas bem como um nome feio, e tem papel destacado no *Kiki* já que possuem a força para entrar em contato com os objetos dos mortos. No entanto apenas o primeiro filho do casal é considerado *péin*, com os demais opera a patrilinearidade.

Quando um casamento não respeita a distância genealógica e social, segundo Fernandes (2003), seus filhos tornam-se membros das seções *Wonhetky* e provavelmente *Votor* já que aparentemente é seu correlato. Mas enquanto os *péin* não transmitem esta condição a seus filhos, o mesmo não ocorre com os membros das seções que segundo Veiga atuam como auxiliares dos *péin* no *Kiki*.

Há ainda os filhos de relações interétnicas e, para estes há toda uma classificação específica. Os índios *puros* são aqueles de pai e mãe índios, os *mestiços* são aqueles de *fóg* (branco) e indígena, os *misturados* são filhos de pais de duas etnias

indígenas, *indianos* são filhos de *fóg* com mulheres kaingang que vivem incorporados como membros da comunidade da esposa e *cruzados* são filhos de pai branco e mãe índia e que não falam a língua nativa. O padrão de residência é uxorilocal, segundo o qual o genro passa a morar com o sogro, que se mantém como princípio estruturante, no entanto, quando este padrão não é seguido a forma mais comum de residência é a neolocalidade. Através de prestações matrimoniais o genro pode ser consangüinizado e seus filhos podem ser incorporados na metade do sogro, mas a descendência cruzada será sempre parte da identidade destes indivíduos.

A residência na casa do pai da esposa gera uma relação marcada por tensões. A assimetria explícita é parte das prestações matrimoniais. O serviço da noiva exige uma relação continuada de serviços para o sogro e uma relação inversa entre cunhados, onde o marido da irmã tem uma leve ascendência sobre o irmão da esposa. Os homens afins são, através deste meio, transportados para dentro do grupo de parentes sendo de certa forma consangüinizados, ao passo que os homens consangüíneos são transportados para fora e são, inversamente, afinizados. Sendo assim a afinidade é o eixo dinâmico do dualismo Kaingang. (FERNANDES, 2003)

O espaço da aldeia é composto da tríade casa-limpo-mato, onde a casa, ou conjunto de casas, é ocupado por um casal de velhos, suas filhas casadas, filhos e filhas solteiras. E o grupo se constitui politicamente de famílias entrelaçadas por parentesco e alianças, muitas vezes, unidas pelos dois laços. Segundo Fernandes (2003) este entrelaçamento de famílias se expande e se contrai de modo a formar unidades, os grupos locais e unidade político-territoriais.

Sendo assim, as unidades sociais Kaingang são: o grupo familiar que é composto por um casal e seus filhos, englobado pelo grupo doméstico que constitui uma unidade política, sendo seu legado as relações políticas e não a terra. Trata-se de uma forma sociológica de controle que um chefe do grupo familiar (o sogro) exerce sobre o outro (o genro). Na configuração do grupo doméstico, as mulheres constituem o eixo da consangüinidade e os homens constituem o eixo da afinidade. A parentagem constitui uma unidade descolada da descendência e do parentesco que atua em situações de cooperação em tarefas produtivas e festas. O “tronco velho” é o indivíduo

cuja história está ligada à própria história local, são, ao mesmo tempo, focos ancestrais dos grupos domésticos e referência para a configuração de parentagens. Estas unidades são articuladas dentro da unidade englobante comunidade (FERNANDES, 2003).

A organização espacial das comunidades kaingang é marcada pela divisão entre centro e periferia. No centro da T.I. de Iraí temos a pista de pouso, e as casas estão na periferia (ver foto abaixo). Comunidade é o termo kaingang para os moradores de uma T.I. que por sua vez pode ser formada por mais de uma aldeia. No caso da T.I. Iraí a comunidade é composta por uma aldeia apenas. Na aldeia temos as instalações coletivas que serão apresentadas no próximo capítulo e as casas. Cada agrupamento familiar possui pelo menos um fogo de chão ao lado da casa dos velhos, local onde recebem seus visitantes, conversam e consomem erva-mate (ver foto abaixo).

Sobre as noções de espaço Kaingang, segundo Tommasino (1995), existem duas modalidades distintas de ocupação: uma de alojamentos fixos denominados *jãmã* que são os locais habitados pelos grupos domésticos, um local de permanência regular onde se cultivam pequenas roças e outra de acampamentos provisórios, denominados *wãre*, onde se permanecia temporariamente nos meses de caça, pesca e coleta de frutos nativos. Embora em T.I. pequenas como Iraí não haja mais *wãre*, a circularidade ainda subsiste seja para outras T.Is ou nas saídas para vender seu artesanato.



Pista de pouso na T.I. Iraí



Fogo de chão ao lado da casa do Roberto

1.2.4. Temporalidade e Hospitalidade

De acordo com Tommasino (1995), a partir de uma perspectiva histórica de um estudo realizado entre os Kaingang da região do Tibagi, em que a autora busca situar os Kaingang no tempo e no espaço, são identificados os conceitos fundamentais, *vãsy* e *ũri*, a partir dos quais sistematizam a experiência histórica no contexto atual.

O *vãsy* compreende o tempo anterior à chegada dos não indígenas, ou seja o “tempo dos antigos”. Segundo Tommasino, esta noção remete fundamentalmente a um “tempo ideal”, de muita abundância, fartura de caça e pesca, mel, bem como outras espécies de alimentos naturais, quando realizavam o ritual do *kiki*.

Em contraposição, o *ũri* representa o tempo atual, caracterizado pela presença do *fóg* (não índios) e manifestado na destruição das florestas, pela escassez de alimentos naturais, pela aceleração dos movimentos e deslocamentos humanos.

Os Kaingang de Iraí se remetem a estes dois tempos como forma de organizar suas memórias e isto se reflete em seus relatos. No entanto, segundo a análise de Tommasino (1995) não se tratam de dois tempos separáveis, o *vãsy* é constituinte do *ũri*, assim como ambos são leituras atualizadas no tempo presente. Para muitos kaingang, o *vãsy* é caracterizado pelo tempo em que viviam os *Kaingang jũ*,

“Kaingang bravos” como também é apontado por Schwingel (2001). Hortêncio, morador de Iraí, fala do tempo dos índios puros, em contraposição a mestiçagem atual.

Os hábitos de hospitalidade Kaingang são muito antigos. Borba, em 1908 (*apud* Tommasino, 1995) descreve a ritualização das visitas de parentes vindos de outras aldeias.

“... o visitante não entrava na aldeia, mas ficava nas imediações onde os habitantes costumavam pegar água (perto de fontes e rios, portanto) até que alguém se aproximasse e, escondido, falava de quem se tratava. Esperava-se até que os demais soubessem e preparassem a recepção, que também seguia um ritual. O parente cobria o rosto com um pano (*curú*), a mulher preparava alguma comida. O visitante entrava sem cumprimentar e em silêncio deitava-se junto ao parente com o rosto coberto. A mulher então colocava a comida diante do marido e dizia-lhe para comer com o parente que veio de longe. Só então com o convite para comerem juntos passava o visitante a contar as razões da visita, como fora a viagem, o que sucedia em sua aldeia, etc.” (TOMMASINO, 1995, p.66)

De fato esta ritualização não foi observada em Iraí, embora servir comida aos visitantes seja uma prática recorrente. Isto nos leva a outra observação de Borba:

“São muito francos do que teem em seos ranchos; quando alguém chega a elles, a primeira cousa que fazem é perguntar se tem fome; nos dias de abundância nem isso fazem; sem nada dizer, vão pondo deante da pessoa a comida e dizendo – coma – (acó); nunca negam a comida que se lhes pede; do pouco que teem comem juntos.” (BORBA *apud* TOMMASINO, 1995, p.66)

A comensalidade Kaingang é apontada como importante canal de sociabilidade. Segundo Tommasino (1995, p.67):

“Os encontros entre parentes seja no ritual dos mortos, seja nas visitas familiares, implicavam a distribuição e o consumo de alimentos. A oferta de alimentos abria o espaço da sociabilidade entre os grupos pelo princípio da reciprocidade que ocorria em todas as esferas da vida social, religiosa e política e, portanto, pode-se caracterizar a comensalidade como uma verdadeira ‘porta’ que se abria e (re)unia as pessoas. Essas informações revelam que a entrada/passagem em um subterritório de outro grupo seguia um ritual bem elaborado ligando a comensalidade com a territorialidade. No interior da temporalidade e espacialidade Kaingáng se produzia a comensalidade referida.”

“A comensalidade, ou rito de comer e beber em conjunto, (...), é claramente um rito de agregação, de união propriamente material, o que foi chamado de ‘sacramento de comunhão’” (Van Gennep *apud* Tommasino, p. 261).

1.3. ARTE MATERIAL E ARTESANATO MERCANTIL

O artesanato é parte da expressão cultural Kaingang, embora seja considerado como cultura material por muitos, na acepção de Geertz (*apud* Laraia, 1997) a cultura é vista “como sistema simbólico, um conjunto de mecanismos de controle, planos, receitas, regras, instruções para governar o comportamento, um código de símbolos partilhados pelos membros desta cultura”, deixa claro portanto o lugar do artesanato como expressão cultural, regido pela cultura mas não sinônimo dela.

Os artefatos, no entanto, serão analisados não apenas em seu sentido estético, mas como linguagem. Este é o propósito do trabalho de Silva (2001), que visa entender os sistemas de representação visual como códigos simbólicos percebidos pela visão e que veiculam significações estruturadas cultural e localmente. Estas considerações concordam com Geertz (*apud* Silva, 2001), para quem a arte deve ser mais do que o puramente estético.

O foco da análise de Silva (2001) é a morfologia e os grafismos Kaingang. Os grafismos ocorrem em uma grande variedade de suportes: trançados, tecidos, armas, utensílios revestidos, etc., e nos corpos kaingang. No artesanato, seus trançados revelam formas e grafismos vinculados à percepção dual Kaingang do cosmo, enfatizando e sistematizando sua organização social baseada em metades que também aparece nas pinturas corporais, quando os Kaingang se adornam para fazer suas danças.

O sistema de representações visuais Kaingang, segundo Silva (2001) parece atuar como um todo em três níveis, todos sendo caracterizados pela bipolarização contrastante, opositora e complementar: no nível morfológico, no nível gráfico e no nível de posição e/ou espacialidade. Quanto à morfologia os cestos (*kre*) podem ser de três tipos: *kre téi* (cesto comprido ou longo), *kre ror* (cesto redondo ou baixo) e *kre kōpó* (cesto quadrado). Nos grafismos (*kong-gār*) ou marcas (*ra*), os redondos/fechados (*ror*), se opõe aos compridos/abertos (*téi*). No nível da espacialidade opõe as posições altas e a leste (*Kamé*) e as baixas e a oeste (*Kairu*). *Téi* e *ror* são então os nomes das marcas ou grafismos que identificam, respectivamente, as metades *Kamé* e

Kairu percebidas desde a mitologia como um sistema que organiza o universo Kaingang.

Na produção artesanal, Ribeiro (1983) afirma que nem todo o acervo de cultura material de um grupo indígena é passível de assumir caráter de mercadoria. De fato os grafismos fazem pleno sentido para os Kaingang, mas possuem apenas valor estético enquanto mercadorias.

Segundo Ribeiro (1983), existe controvérsia entre aqueles ligados ao problema indígena sobre os benefícios e malefícios advindos da produção artesanal para o comércio. Discute-se que a produção em massa para apreciadores estranhos à cultura tribal possa deturpar e até mesmo degenerar a arte indígena como produção estética, estilística e cultural; que o pagamento irrisório não compensa o esforço do artesão; a troca desigual de produtos artesanais, que demandam tempo e esforço em sua confecção com produtos industriais, feitos em série; a introdução de materiais heteróclitos; a confecção de objetos cerimoniais para a venda desmistifica o código simbólico e a cosmovisão a eles associados; a matéria prima para alguns artefatos ser escassa e exaurível; introduz modificações na divisão tradicional de trabalho entre os sexos.

Todos estes problemas estão presentes no artesanato mercantil Kaingang, porém o artesanato mercantil não apenas salvou o artesanato de diversas comunidades indígenas como reforçou sua identidade étnica. Isto fica claro quando um morador da T.I. Iraí diz que “*o artesanato é a atividade verdadeiramente Kaingang*”. Os moradores da T.I. Iraí se especializaram no artesanato mercantil, esta é sua fonte de renda mais importante e por isso talvez tenham um artesanato mais variado que outras comunidades.

A produção artesanal para o mercado também proporciona ao índio a oportunidade de exercer uma atividade a que está habituado e que faz parte de seu patrimônio cultural e inibe sua saída da comunidade para alugar sua força de trabalho. Proporciona a confraternização dos homens e das mulheres nas horas de trabalho artesanal coletivo e lhes garante uma renda superior à que atingiriam como empregados de ínfima categoria nos empreendimentos regionais.

Segundo Augusto *Opê* da Silva (ex-cacique e membro do Movimento de Resistência Indígena), que fora criado fora das áreas indígenas por perseguição do Serviço de Proteção ao Índio, quando era pequeno fazia trabalho de peão em fazendas da redondeza e então levavam seu artesanato para vender. Em 1988 os índios de Iraí se organizaram e solicitaram da FUNAI o transporte do material para fazer sua primeira expedição à praia durante o veraneio. O grupo era formado por 18 famílias residentes na T. I. Iraí e seu destino foi à praia de Santa Terezinha, no Rio Grande do Sul. Até hoje o lucro por meio da venda de artesanato durante o veraneio nas praias do litoral Sul brasileiro é bastante alto, comparando-se a outras modalidades econômicas e se tornou costume entre os Kaingang da comunidade de Iraí, que alteraram inclusive o calendário escolar para adaptarem-se a esta realidade. A duração desta atividade se estende de dezembro a março.

Apesar desta atividade ser extremamente importante economicamente para os índios de Iraí o material utilizado para fazer seu artesanato está a cada dia mais escasso. Segundo os índios, o cipó goimbé é um dos itens mais procurados¹⁴. Os índios de Iraí buscam material especialmente em Bananeiras (Planalto-T.I. Nonoai), na colônia (zona rural de Iraí), e também na zona rural de Frederico Westfalen, mas para isso necessitam fazer o transporte do material que pode ser oneroso, por isso a comunidade procura se organizar e solicitar apoio da FUNAI.

Do artesanato confeccionado, a comunidade utiliza em suas casas cesto de puxar milho, peneira, lança, estojo de flechas e cocar. Antônio (major da T.I, Iraí) diz que “antes era bom de vender, mas hoje está mais difícil, tem gente demais, por isso tem que ir mais longe, onde o artesanato kaingang ainda não é conhecido”. Segundo

¹⁴ Segundo o major Antônio, o material usado atualmente para o artesanato é: criciúma (taquarinha) com a qual fazem chapéu e balaio de tampa; cipó imbé – sacola, bolsa chapéu e da casca fazem anel, caneta e tiara; o taquarussu – balaio e sacola; cipó imbirá, usado para arco; madeira coco (coquinho) – lança e arco e flecha; taquara mansa – flauta; bambu – zarabatana; outras madeiras também são utilizadas como ameixeira do mato, guatambu e outras que estiverem disponíveis; as penas de galinha são utilizadas na decoração de vários itens e na confecção de brincos; as tintas, antigamente extraídas da natureza hoje são compradas em lojas de material de construção por pouco menos de dois reais e são tingidas, cada uma, cinco, seis ou mais macinhos de taquara criciúma, além de também ser utilizado para tingir penas de galinha. Compram para usar como base de algumas peças, canetas ‘bic’ e tiaras de plástico seco. Alguns índios compram material mais variado e até algumas peças prontas em comércios de artesanato para diversificar sua oferta de produtos e assim poder garantir seu sustento.

Augusto, as marcas hoje são usadas somente na pintura corporal, a decoração do artesanato é puramente ornamental e acompanha a moda. A ornamentação orientada pelas metades pode ser encontrada talvez no material confeccionado para uso próprio. Para confeccionar artesanato se reúnem em seu grupo familiar (ver fotos adiante).

Cada família da T. I. Iraí tem seu próprio circuito de vendas de artesanato. Alguns chegam a ir até o exterior (Porto Iguaçu), mas o Paraná é o destino longo mais comum, especialmente Foz do Iguaçu e Curitiba. Alguns preferem não viajar durante o veraneio, principalmente pela falta de segurança de seus bens na Terra Indígena, constantemente invadida e roubada por vizinhos não índios. Algumas famílias se dividem, alguns familiares vão e outros ficam, mesmo assim os que ficam somam menos da metade da comunidade. Alguns índios preferem vender somente na colônia, ou seja, no interior próximo. Já outros viajam durante o ano para feiras de artesanato, exposições, encontros de culturas, romarias e balneários. Às vezes são convidados para palestras em colégios, quando também levam seu artesanato. Porto Alegre também é um destino bem cotado para a venda de artesanato. Outras cidades do interior do Rio Grande do Sul costumam servir de pontos de venda como: Santa Maria, Passo Fundo, Santo Ângelo, Tenente Portela, São Miguel das Missões. Alguns dos entrevistados dizem que apenas fazem entregas em lojas ou mesmo para outros índios, ou seja, trabalham por encomenda. Outros ainda vendem em Iraí, próximo ao balneário ou em frente aos hotéis, mas o movimento aí é insuficiente para toda a comunidade.

Para o veraneio alguns índios organizam excursões, locando transporte para as praias do Rio Grande do Sul, para Guaratuba vão cerca de oito famílias que em 2004 locaram um ônibus pequeno. O vice-cacique organizou a excursão para a praia do Cassino e o cacique organizou para Torres. Roberto e Altair organizaram a excursão para Santa Terezinha. Durante o veraneio, geralmente os índios fazem acampamento com a autorização da prefeitura. Nas outras viagens pode variar de acampamentos, casas de passagem ou casa do índio, hotéis baratos ou até mesmo nas rodovias. Na colônia, pedem ajuda aos colonos para dormir em suas casas. Quando é possível, pedem ajuda a amigos, parentes ou ainda a paróquias.

Outras oportunidades para venda de artesanato são os eventos. Houve acompanhamento de um grupo de Iraí que foi participar da IV Festa das Etnias e III Feira Regional do Artesanato nos dias cinco a oito de agosto de 2004, em Santa Maria, promovida pela prefeitura. O convite para esta participação foi feito por Marlene Bamberg que trabalha na Secretaria da Indústria, Comércio e Turismo de Santa Maria, e é formada em turismo. Marlene diz que desde 1987 conhece a comunidade Kaingang de Iraí através de seu trabalho pela CEBES (da Igreja Católica) e diz que “*sente que tem um compromisso com a comunidade de Iraí*”. Convidou o grupo de dança de Iraí (ver foto adiante) para lhes dar visibilidade, “*porque eles precisam muito*”, diz ela. O acordo com o cacique era de que iria um grupo de dança e artesanato com 28 integrantes, mas como no ônibus disponibilizado havia 46 lugares, a oportunidade de sair para vender atraiu a muitos dentro da comunidade e ao final foram cerca de 65 índios, contando as crianças. O cacique havia combinado com os índios que apenas o grupo pré-definido teria hospedagem e alimentação garantida. Os outros teriam que buscar seus próprios recursos, mas a prefeitura, apesar do inesperado terminou acomodando todos no ginásio ao lado do evento. No ginásio também aconteciam os Jogos Estaduais, que garantiram alguma venda aos índios nos dias de chuva. A comida passou a ser feita pelas índias com doações repassadas pela Assistência Social da cidade que também forneceu doações de roupas.

Apesar de toda experiência, Marlene relatou que havia visto um “*índio falsificado*”, pois tinha cabelo crespo. O índio no caso era o genro de Augusto da Silva, integrante do grupo de dança, considerado índio autêntico pela comunidade pois vive dentro da cultura. Este incidente evidencia a pertinência da questão identitária, especialmente ligada a traços físicos, no turismo.

Como sair para vender em outras cidades é um costume de muitos integrantes da comunidade, houve outro acompanhamento de uma viagem de Augusto da Silva e seu genro, Moacir, realizada a Curitiba de 20 a 22 de julho de 2004. Eles ofereceram seu artesanato primeiramente, conforme combinado durante o veraneio, a outro índio que apesar de comprar o material por atacado, acabou pagando menos do que o esperado. Também conseguiram vender a uma outra índia e seu filho, que vendem

artesanato no centro de Curitiba. Já a Loja Artíndia, que pertence a FUNAI, não pode comprar por falta de recursos. Em outros comércios (não índios), indicadas por índios residentes em Curitiba, conseguiram vender um pouco. Augusto da Silva e Moacir disseram que dão preferência para vender seus artesanatos aos índios porque estes muitas vezes pagam mais, o que não é comum com os não índios que barganham muito¹⁵.

Leandro e Denise, índios moradores da região metropolitana de Curitiba também fazem artesanato, às vezes sob encomenda. Sobre os valores de venda dos artesanatos, Leandro disse que faz o preço “redondo” para não ter que dar troco. Denise ainda acrescenta que acha que são explorados porque a pessoa a quem vendem, revende para o exterior e por isso deve ganhar muito dinheiro.

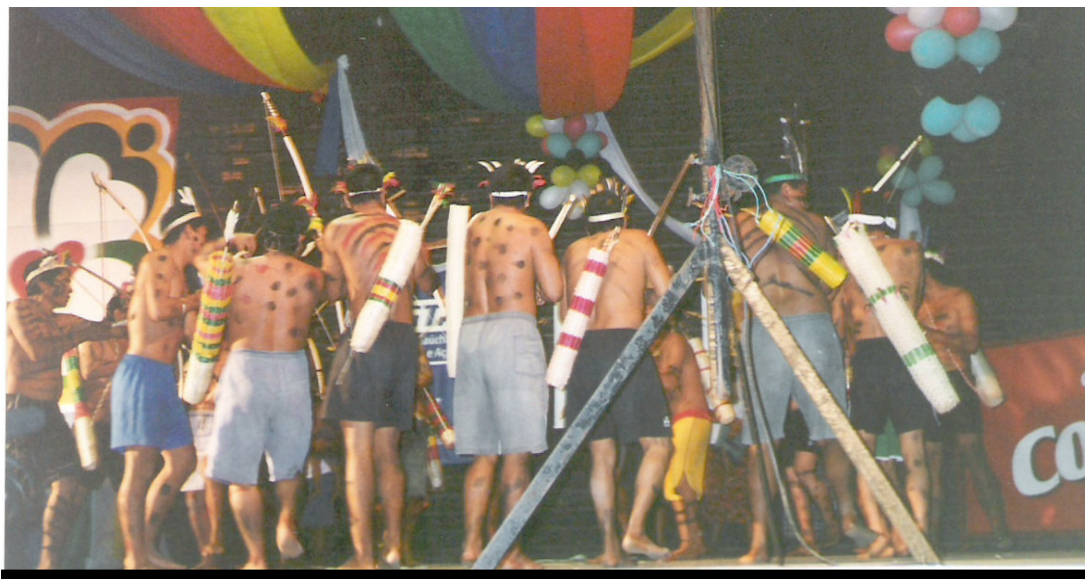
Augusto recebeu na oportunidade duas encomendas, de mil anéis e arcos e flechas para uso nos Jogos Kaingang de Curitiba que acabaram não ocorrendo. Devido às poucas vendas, sobrou material. Moacir ficou em Curitiba hospedado junto com outros índios que moram na cidade, vendendo direto ao consumidor¹⁶.



Grupo de dança ensaiando na T. I. Iraí

¹⁵ Os preços pagos foram os seguintes: arco e flecha a dois e três reais no atacado sendo a revenda feita por cinco e dez reais; balaíes a oito reais no atacado com revenda a quinze reais; palito para cabelo a cinquenta centavos no atacado e revenda a um real; anéis a cinquenta centavos no atacado e revenda de um a dois reais, sendo que alguns não índios pagam apenas trinta centavos. Havia mais produtos além destes, porém a idéia aqui é ter uma amostra de como funciona este tipo de comércio.

¹⁶ Moacir diz que seus ganhos foram em média setenta reais por dia, podendo chegar a cem ou cento e cinquenta reais em dias melhores.



Grupo de dança se apresentando em Santa Maria



Confecção do artesanato



Confecção do artesanato

Apesar do histórico do contato dos Kaingang com a sociedade nacional, todos os itens explanados, que fazem parte da cultura, seguem ativos na comunidade kaingang de Iraí. Embora o ritual do *Kiki* não seja realizado, o dualismo sócio-cosmológico parece ser operado através da exogamia entre as metades. O cunhadismo continua sendo operado pelos Kaingang e, existe *Kuiã* em Iraí. As noções de espacialidade também são mantidas. A forma de se referir ao tempo, e a hospitalidade Kaingang, se mantêm atualizadas segundo o discurso nativo.

O artesanato é a principal fonte de renda dos moradores da T.I. Iraí. Embora controversa, sua produção mercantil é motivadora de praticamente toda a produção artesanal. O ápice da comercialização do artesanato acontece para os moradores da T.I. Iraí durante o veraneio, que coincide com o ápice da visitação turística em Iraí, quando saem pelas praias do litoral sul brasileiro. O material para a confecção do artesanato está a cada dia mais escasso.

O turismo oferece uma alternativa para a valorização da cultura Kaingang. Nesta arena são reconhecidas as estratégias Kaingang como válidas, sendo a própria arena a fonte de diversas estratégias.

CAPÍTULO 2:

IRAÍ

2.1. A DEMARCAÇÃO DA TERRA INDÍGENA

Segundo Enes (ex-cacique de Iraí), após a morte do Pay Nonoai, em 1895, hoje conhecido como cacique Nonoai, provavelmente houve líderes de menor importância, como as autoridades chamadas “peichi”, e o *kuiã* era muito respeitado. O uso da denominação cacique aparece apenas a partir de 1911, com a atuação do Serviço de Proteção ao Índio, junto a outros termos utilizados até hoje para nomeações das lideranças indígenas. Nonoai era o apelido através do qual este grande líder ficou conhecido assim como os campos que habitava. Em língua kaingang significa “campo limpo”. Já em português acredita-se que seu nome fosse Joaquim Eufrásio. Nonoai foi enterrado próximo às águas termais de Iraí, parte do antigo toldo Nonohay.

A Terra Indígena de Iraí, de acordo com Rosa (1998), foi retomada exatamente por ser o local onde o Pay Nonoai foi sepultado, requerendo dos índios a capacidade de cuidar das águas termais por ele descobertas. Por isso, os índios Kaingang jamais deixaram esta região, utilizando-a como território de caça, coleta e pesca enquanto o avanço da colonização o permitia. Embora a colonização avançasse, a partir da década de trinta instalaram-se definitivamente no local onde hoje está o Balneário, para dar cumprimento à tradição Kaingang.

Segundo Enes,

“o primeiro cacique em Iraí foi Fabrício Vergueira, oriundo de Nonoai, deixou sua filha, Arcidia Sales, hoje com 85 anos, vivendo na T.I. Iraí. Em 1938 vieram se juntar a eles algumas famílias da Terra Indígena de Guarita, pois as condições lá estavam piores. Então foi a vez de Fabrício da Silva, que tinha o apelido de ‘Candoia’, oriundo de Guarita, que tem sua filha Vicentina morando hoje na T.I.. Quando Vicentina era pequena fez uma viagem com seus parentes de Guarita a pé até Porto Alegre para encontrar Borges de Medeiros a fim de pedir permissão para estabelecerem suas moradias em Iraí. Vicentina conta que na sua juventude os hotéis eram de madeira e os índios iam até a frente dos hotéis para vender. Fabrício da Silva foi cacique em Iraí por cerca de 20 anos. Em seguida entrou de cacique Galvão de Oliveira, por cerca de 15 anos”.

Posteriormente Aristides da Silva tornou-se cacique, na época havia cerca de 18 famílias indígenas sob seu comando. Aristides esteve neste posto aproximadamente 15 anos. Diz Hortêncio: “vinham índios de Nonoai e de Vicente Dutra para Iraí, comiam restos dados pelos hotéis, todos hoteleiros ajudavam os índios com restos de comida. Tinha turismo o ano todo”. Luiz Vicente relata que “Aristides não via os

problemas da comunidade, se contentava com as doações da cidade, principalmente roupas, aos índios” e segundo Enes, sobrinho de Aristides, “repassava-as prioritariamente aos seus familiares. Aristides não aceitava a presença da FUNAI.” “O Hotel Balneário também fornecia os restos de comida aos índios”, conta Hortêncio. “Grande parte do hotel foi construída com a mão de obra indígena”, conta Leonardo Teston, filho do proprietário. Segundo Hortêncio “nesta época, [do cacicado de Aristides] a comunidade se reunia em uma oca de 10 X 10m que também era o salão de festas. O Rio do Mel era utilizado também como praia pelos veranistas”.

Hortêncio também conta que *“as casas dos índios eram feitas de palha de capim e tinha uma pinguela para atravessar o rio do mel. Como os visitantes pediam o artesanato dos índios, o prefeito apoiava e os índios eram mais bem tratados naquela época. O SPI não liberava o trânsito de índios, o SPI era ruim, a Funai não judiou tanto. Nesta época [do cacicado de Aristides] também a comunidade indígena adquiriu seu primeiro aparelho de televisão”.*

Luiz Vitorino afirma que *“o aparelho foi doado para a comunidade, mas o capitão o colocou em sua casa e lá os índios se reuniam atônitos diante da maravilha daquela caixinha de imagens”.*

Segundo Luiz Salvador, *“na época que moravam ao lado do Rio Mel, antes da demarcação, vinha gente de todos os Estados do Brasil e a prefeitura limpava o acampamento dos índios. Desde esta época os índios só ganham dinheiro com a venda de artesanato. Tinha a água e o barro curável, os turistas visitavam as águas e exploravam os índios. A prefeitura quis cercar a comunidade indígena e fazer ali um ponto turístico, os índios ficavam curiosos com o movimento da cidade e que não percebiam estarem sendo usados pelo município. A idéia de visitar os índios na suas habitações foi da prefeitura, que inclusive mandava varrer e limpar o acampamento para torná-lo mais agradável aos visitantes”.*

Segundo Enes, *“os hotéis levavam os turistas ao acampamento como se fossem donos dos índios. Os índios tinham medo dos brancos então faziam o que mandassem, eram que nem animais de criação”.*

Juca não é índio, mas é casado com uma índia de Vicente Dutra, com quem mora na T. I. Iraí. Para ficar em Iraí em 1966 pediram permissão a Aristides. Juca conta que:

“nesta época, a área em que os índios moravam era só barro, tipo um pântano. Já viviam do artesanato, o material era coletado do que hoje é reserva da prefeitura e o cipó goimbé era buscado em Palmitos, Santa Catarina, onde os colonos cobravam para deixar os índios entrar no mato,

cada ingresso dava direito a duas entradas. Havia uma tenda do outro lado do rio, coberta só em cima, de dimensões 12 X 16m para a venda de artesanato dos índios, onde cada um tinha o seu espaço, o capitão organizava o funcionamento junto com outras lideranças. Naquela época os hotéis às vezes tratavam os índios bem, às vezes tratavam mal”.

Augusto Opê da Silva (ex-cacique) conta que *“antes de Aristides fazer a tenda de artesanato, os visitantes iam até a aldeia e os índios vendiam em frente aos hotéis, mas os índios ficavam tímidos quando iam visitá-los em suas casas por causa do preconceito e pelo desrespeito que sofriam. Nesta época somente o cacique falava com os visitantes e os outros índios entravam imediatamente em suas casas ao sinal de estranhos. Os índios nunca organizaram o turismo que os atingia, apenas a venda do artesanato”.*

Segundo Enes, *“Aristides levava o artesanato das famílias para vender em feiras nas praias e algumas famílias saíam para as praias. Durante o cacicado de Aristides muitos índios pensavam diferente dele, queriam lutar mais pelos seus direitos, mas Aristides tinha medo de enfrentar os brancos, achava que a prefeitura iria expulsar os índios se quisessem”.*

Como os índios já manifestavam a necessidade de demarcação da Terra Indígena, segundo a apostila do Conselho Missionário Indigenista (CIMI, 1985),

“a prefeitura de Iraí começa a falar em transferir os índios para outras T. I. em função das condições precárias de higiene e saúde em que vivem e com a desculpa de que Iraí não é Terra Indígena. Em 1979 é criada a Reserva Municipal Florestal de Iraí, reduzindo a área ocupada pelos índios a um hectare e proibindo a extração do material para confeccionar artesanato. Neste espaço bastante restrito, localizado na cidade, ao lado do Balneário Osvaldo Cruz¹⁷ e em frente ao Rio do Mel, viviam 75 famílias, em barracas de lona encostadas umas nas outras sem condições de saneamento, sofrendo com as cheias anuais do Rio do Mel que danificavam suas casas sendo as crianças as que mais sofriam, e elas eram 40% da população indígena. No aeroporto a prefeitura colocou colonos e empregados”.

A oposição contra Aristides foi crescendo e os índios convenceram-no a deixar o posto de cacique, sendo Augusto Opê da Silva o sucessor. Em 1983, o novo cacique portanto deu início ao processo legal de demarcação da terra.

Segundo Augusto foram *“inspirados pela demarcação da T. I. Nonoai”.* Augusto representava a vontade de muitos, e eles sabiam que a luta seria árdua demais para um homem apenas, então montaram uma comissão formada por Augusto da Silva, Jair Sales, Enes Mineiro e Valdemar Vicente. O acordo entre eles era de alternarem-se no posto de cacique até a demarcação fosse finalizada. Com essa

alternância, eles poupavam a si mesmos: evitavam cansaços excessivos e não tornavam-se alvo único da perseguição daqueles contrários à demarcação, pois muitos líderes indígenas foram assassinados ao reivindicarem seus direitos.

Em 1985 deu-se início ao processo de demarcação com a solicitação dos índios à FUNAI, quando foi realizado o laudo antropológico. Nesta época, o prefeito deu aos índios doze casas de madeira a fim de fixá-los ao lado do Rio do Mel e portanto fora do aeroporto, confiante de sua estratégia, após o reconhecimento do aeroporto como área indígena, mandou asfaltá-lo.

A comissão indígena, segundo Augusto Opê da Silva, *“pensava principalmente no futuro das crianças e era responsável pela elaboração das estratégias a fim de apressar a demarcação. Uma dessas estratégias foi a primeira visita da comissão a Brasília em 1987, quando constataram que o processo, apesar de pronto, havia sido ‘engavetado’ a pedido de lideranças políticas ligadas à prefeitura de Iraí”*. *“Havia muitos advogados contra os índios nesta época”*, conta Augusto, *“diziam que a terra não pertencia aos índios. Também afirmavam que estas pessoas que estavam em Iraí reclamando seus direitos não eram mais índios, e que iriam tirar o sangue para verificar se eram índios de verdade”*. Segundo Augusto, *“a cultura Kaingang começou a ser retomada nesta época, por um processo de luta, através de pressão e sofrimento, discriminação e negação dos direitos”*. A FUNAI mandou interditar o aeroporto, sendo liberado apenas para o uso dos índios.

Como as estratégias da prefeitura não atingiram o resultado esperado, ou seja, não conseguiram que o processo de demarcação das terras fosse paralisado, segundo Augusto Opê da Silva, *“o prefeito tentou novamente oferecendo dinheiro aos líderes indígenas responsáveis pela demarcação para que eles abandonassem o processo e se mudassem para outra localidade”*.

Conta Augusto que as 35 famílias de colonos que moravam dentro da T. I. foram incitadas contra os índios, ameaçando-os com armas de fogo, estimulados por um dos advogados da prefeitura e hoje estes mesmos colonos reconhecem a luta

¹⁷ Inaugurado em 1935, consiste em um prédio de quatro pisos em formato de arena. Oferece banhos normais, aquecidos, sub-aquais, hidromassagens, duchas escocesas, massagens, solário e piscina. A questão do balneário volta a ser discutida na seção 2.3. Para o folder do balneário, ver Anexo 3.

indígena e interpretam que seu afastamento os beneficiou e que o único elemento ruim daquela situação era o advogado da prefeitura. Segundo Augusto, na prefeitura uma equipe de seis advogados atuava contra a demarcação. Embora o fluxo do aeroporto fosse muito pequeno, havia um projeto da prefeitura para criação de um centro turístico e industrial em torno dele. Nesta época foram formadas quatro ONGs¹⁸ na cidade que, com a justificativa de serem ecológicas, lutavam contra a demarcação da Terra Indígena.

Em Iraí, um sujeito bastante respeitado na cidade - pois é padre, advogado, professor universitário, ex-político, autor de dez livros publicados -, escreveu três livros¹⁹ contra a presença indígena. Dois destes livros são especificamente sobre o turismo e abordando a questão indígena, mostrando-a como empecilho ao desenvolvimento do turismo.

Foram sete anos de luta árdua, com muitas viagens das lideranças indígenas a Brasília, Porto Alegre e Passo Fundo. Durante o período de 1985 a 1992, muitas outras lideranças uniram-se ao ideal de demarcação de forma ativa. Nestes anos Augusto da Silva, Enes Mineiro (sobrinho de Aristides), Avelino Mineiro e Jair Sales foram caciques. A demarcação finalmente ficou pronta em 1992 quando os índios finalizaram com a autodemarcação que foi realizada com o auxílio de diversas comunidades indígenas que estiveram em Iraí para este propósito. Após Jair foi a vez de Valdemar Vicente, por cerca de um ano, depois foi Roberto Carlos dos Santos, por sete anos. Augusto da Silva voltou a ser cacique por menos de um ano, depois foi Jadir Jacinto, filho de Nelson Xangrê, por pouco mais de um ano. Então entrou como cacique, novamente, Valdemar Vicente, que continua no posto até o momento, 2005.

Durante o processo de demarcação foi formada pelos índios a ONG denominada União das Nações Indígenas do Sul (UNISUL), tendo como um de seus integrantes Augusto da Silva, mas acabou perdendo forças. Posteriormente foi formada a Articulação dos Povos Indígenas do Sul (APOIS) que também perdeu força e

¹⁸ Eram elas: a Sociedade Amigos da Flora e da Fauna de Iraí (SAFFIRA), Associação Pró Rio do Mel (APROMEL), Associação Apicultores Águas do Mel (APAMEL), Associação Iraiense de Proteção ao Meio Ambiente (AIPAM). Destas, só uma continuava atuando em 2004, a SAFFIRA.

atualmente existe a ONG Movimento de Resistência Indígena (MRI) que tem sede em Porto Alegre, onde trabalham Augusto da Silva e Juvino Sales.

Em 1992, depois da autodemarcação, os colonos ainda moravam na área da terra indígena. Os índios solicitaram a retirada desses colonos à FUNAI, ao INCRA, ao Ministério Público Federal, ao Prefeito, ao advogado do Prefeito, a Polícia Federal, aos delegados e aos conselhos mas nenhum órgão atendeu a essa solicitação. Disse Augusto *“estava em Porto Alegre, fugindo da perseguição, quando o chamaram em caráter de urgência na T. I. Iraí. Em Iraí, os índios estavam cercados pela justiça, a justiça da comarca dizia que eles não eram índios e não mereciam esta terra”*. Aí Augusto sugeriu uma estratégia que eles ainda não haviam utilizado, *“fazer um protesto de dança e ritual na cidade e negociar com as autoridades”*. Acreditava que,

“com isso poderiam vencer a questão, pois todos sabiam que era uma causa justa e estava assegurada na Constituição Federal. Perguntou-se em reunião quem sabia de rituais e danças antigas e José Matos e Miguel Matos disseram que conheciam por ter aprendido com seu pai Hortêncio. Então toda a comunidade foi para a pista aprender e ensaiar os passos e cantos com eles. Passaram a noite toda fazendo cartazes e faixas para o protesto. Caberia aos caciques e a Associação dos Povos Indígenas do Sul (APOIS) negociar com as autoridades. Enquanto as lideranças indígenas negociavam, o protesto era feito simultaneamente na frente dos hotéis, com o objetivo de mostrar para a sociedade não índia em Iraí que eles são índios. Os Povos Guarani e Xokleng estavam junto, apoiando a luta, que teve o resultado esperado. Atualmente os jovens dão continuidade às danças, a fim de mostrar que são índios e que têm cultura, para trazer de volta o que o branco destruiu.”

Segundo Augusto, *“há mais para ser resgatado, pois para os índios não existe isso que o passado não volta, para eles, o passado está vivo”*. A equação que parece ser feita é de que a cultura Kaingang, que sempre esteve intimamente ligada ao território que habitaram, hoje é ponto crucial que permite a reconquista e a demarcação das terras indígenas, assumindo assim uma condição política na defesa dos interesses dos índios Kaingang.

Augusto conta que *“desde a época da demarcação até hoje sofrem pressão dos políticos de Iraí que fazem propostas para trocar o aeroporto por outra terra comprada, o que seria inconstitucional”*. Algumas pessoas da cidade defendem que

¹⁹ Pela ordem de publicação intitulados: Iraí Ecologia e Índios; Iraí, Cidade Turística; Os Maragatos e o Médio Alto Uruguai no Sul do Brasil. Autor: Fiorindo David Grassi.

não são contrárias aos índios, pois acreditam que a idéia de tomar o aeroporto não foi dos índios, mas sim de não índios e Organizações Não Governamentais (ONGs) internacionais que os teriam influenciado. Segundo Augusto:

“os não índios pensam que os índios não possuem capacidade para se organizar e requerer seus direitos, por isso preferem acreditar que são manipulados por não índios e ONGs. A iniciativa da retomada foi das lideranças indígenas que solicitaram à Funai. Em 1988 foram à Brasília para exigir que os direitos indígenas fossem respeitados pela Constituição Federal e que em 1978, a retirada dos colonos da T. I. Nonoai fortaleceu o Movimento dos Sem Terra através da experiência indígena. São 500 anos de sofrimento dos índios, diz Augusto, ninguém faz nossas cabeças”.

Altair, ex-chefe do Posto Indígena de Iraí, conta que na época da demarcação foi forjada uma situação de necessidade de uso do aeroporto para levar um órgão para transplante. O incidente teve ampla repercussão na mídia e tentava sensibilizar a opinião pública para a importância do aeroporto em Iraí, porém a pista não teria comprimento suficiente para a demanda. Os cidadãos recordam este incidente para mostrar que os índios agiram barbaramente ao impedirem o uso da pista, antes concedido em alguns casos, mediante autorização dos índios.

Alguns moradores não índios de Iraí defendem ainda que a terra foi dada aos índios porque a Justiça Federal não tinha conhecimento do aeroporto. Altair, porém, diz que o Ministério Público Federal consultou o Governador do Estado do Rio Grande do Sul na época sobre a necessidade deste aeroporto e foi declarado que não era necessário.

Muitos moradores da cidade de Iraí relembram saudosamente quando os índios estavam ao lado do Rio do Mel. Afirmam que nessa época tinham mais contato com os índios, alguns até dizem que foram criados com eles. Outros afirmam também nessa época os índios viviam mais “dentro” da cultura em suas casas cobertas de palha.

Havia uma casa de bailes próxima do acampamento indígena, que era freqüentada por índios e não índios. Nos bailes, conta uma moradora de Iraí, apesar do convívio, existia um pacto com os índios de que nenhum não índio deveria mexer com as índias e os índios não mexeriam com as não índias. Porém, chegou um momento em que as regras mudaram. Em um baile, um não índio insistiu em dançar com a filha do

cacique Aristides e ela aceitou. Posteriormente, o cacique deu seu consentimento a relação deste casal, mas impôs ao genro os costumes kaingang. Como o rapaz aceitou e respeitou esses costumes, eles se casaram mas moram atualmente em Porto Alegre por acharem que é um lugar melhor para criar seus filhos.

Embora o cacique atual, Valdemar Vicente, não aprove o casamento entre índios e não índios, alguns casos se tornaram inevitáveis devido à proximidade da comunidade com os colonos não só territorial, mas também de entrosamento e convívio social.

Apesar do convívio bastante intenso, a história das comunidades indígena e não indígena demonstra que a relação entre elas nem sempre foi amistosa em Iraí. Mesmo que de diversas formas, os diferentes extratos desta denominação bastante ampla apresentada como não índios, apresentou resistência aos índios cada um a seu modo. Esta resistência se torna mais aparente pelos políticos e citadinos, mas a zona rural também não é homogênea. Existe uma acentuada diferença entre as formas de convívio dos diferentes extratos da comunidade não índia. Os citadinos que simpatizam com os índios o fazem através de pequenas doações, facilitado crédito e favores menores. Mostrando, assim, que ocorre uma relação desigual e até hierárquica entre os citadinos em melhores condições financeiras e os índios, seja pela distância econômica e pouca convivência ou por uma convivência marcada mais pelas diferenças que pelas semelhanças.

A sociabilidade da comunidade kaingang de Iraí é mais intensa com os colonos e com os mais pobres da cidade, pois além de estarem mais próximos fisicamente e economicamente, freqüentam espaços comuns. Nos bailes e jogos de futebol feitos dentro da T.I. estes são os convidados que os freqüentam. Embora colonos e índios convivam em termos de equivalência, o cacique teme o interesse deles na terra indígena através dos relacionamentos interétnicos. Os colonos nem sempre respeitam os índios, o que é visível em transações comerciais onde muitos colonos abusam do despreparo e dependência dos índios pedindo preços mais altos que o habitual, mas os índios pagam muitas vezes por não ter escolha. Os índios preferem confiar nos colonos e nos mais pobres pois eles representam outro segmento oprimido

e que tem pouco apoio das esferas públicas. Apesar do convívio tenso, são estes extratos sociais, colonos e pobres, que se tornam aliados potenciais, seja em questões de terra ou mesmo para fins de diversão. Em questões de terra, muitos colonos reconheceram a prioridade indígena antes das demarcações. No momento, os índios tentam expandir a T. I. Iraí e, Augusto diz que “*muitos colonos que moram dentro da terra a ser demarcada apóiam os índios*”. No turismo, os colonos também podem ser aliados, e Augusto diz que “*isto seria muito importante, se desenvolverem juntos, com o turismo rural*”.

A história da demarcação da Terra Indígena de Iraí fornece informações que mostram momentos críticos da disputa travada entre os índios e os não índios pelo território nesta localidade e bem como também a dificuldade em separar os interesses do município do interesse pela atividade turística.

No turismo, duas questões parecem bastantes significativas na relação que foi construída entre índios e não índios, uma é de que os índios são e sempre foram atrativos turísticos do município e eram mais acessíveis quando moravam ao lado do balneário e a outra é que o aeroporto ocupado pelos índios e apesar de ter sido pouco utilizado representava para muitos munícipes um grande avanço para a cidade e que agora está sendo desperdiçado.

Já o uso da imagem indígena como atrativo turístico do município é controverso. Há um contraste muito marcado na atuação da prefeitura. Embora o prefeito declare solenemente sua aversão pelos índios, repassando verbas federais mínimas segundo lideranças indígenas, os documentos do município e divulgação pela internet, enquadram o toldo²⁰ e artesanato indígena como atrativos do município. No material divulgação turística da prefeitura e de hotéis são utilizadas fotos dos índios Kaingang, sem a permissão ou conhecimento dos índios²¹. Os não índios em Iraí, sejam colonos, políticos, agentes do turismo ou cidadãos de níveis econômicos variados, não demonstram nem demonstraram até o momento o interesse pela cultura

²⁰ Toldo e aldeia são formas mais antigas de conceituar a comunidade indígena, que neste estudo foram usadas majoritariamente por não índios, os índios preferem falar de área indígena. A antropologia utiliza principalmente o conceito contemporâneo e jurídico de Terra Indígena.

²¹ Ver folders do município e Hotel Iraí no Anexo 4.

Kaingang, para além das aparências superficiais expostas no convívio. Mesmo os agentes de turismo que têm contato mais freqüente com a comunidade indígena desconhecem as regras sociais Kaingang mais básicas, como a divisão em metades, por exemplo.

O interesse na figura do índio como atrativo e a ignorância a respeito de sua cultura se tornam mais claros no depoimento do vice-cacique, Francisco, recordando um episódio, quando moravam ao lado do balneário e “*o prefeito sugeriu que cercassem sua comunidade, se mantivessem o mais tradicional possível e cobrassem entrada dos turistas, como animais em um zoológico*”. Isto demonstra que há interesse estético pelos índios pois compõem uma imagem de atrativo turístico, sem uma preocupação social que compreenda os interesses da comunidade indígena ou a viabilidade das propostas feitas a ela. Esta ignorância é decorrente da situação de contato e pode ser trivalente, ou seja, pode ser de todas as partes.

Outra questão que se torna evidente em diversos discursos de não índios é que o aeroporto faz falta no imaginário do que seria o turismo em Iraí. O aeroporto acompanhou a fase áurea do turismo na cidade de Iraí e muitos políticos de renome chegaram até lá por ele²², embora nunca tenha tido uma linha regular a Iraí, isto foi em um contexto e numa época completamente diferente. Apesar disso, muitos cidadãos preferem acreditar que com se aeroporto voltasse a suas atividades, o turismo também voltaria a seu auge²³. Para estas pessoas os índios estariam melhores em qualquer outra área, podendo ser até mesmo uma terra mais produtiva. Os defensores desta idéia sustentam que o funcionamento do aeroporto seria bom até mesmo para os índios, que com mais turistas poderiam vender mais artesanato, porém os índios não corroboram esta idéia.

2.2. A TERRA INDÍGENA DE IRAÍ

Enquanto a comunidade indígena de Iraí era pequena os Kaingang eram não apenas aceitos como também admirados pela singularidade de seus costumes e o artesanato que faziam, fatores de incremento para o turismo. O material panfletário da

²² Inclusive Luiz Inácio Lula da Silva. A pista mede 1.200m x 60m.

cidade coloca os índios como parte da atração turística do município pelo menos desde 1985, como mostra o relatório para a demarcação da Terra Indígena de Iraí. Entretanto a expansão da atividade turística não contava com o natural aumento da comunidade indígena (EBLING, 1985).

Por outro lado a Prefeitura de Iraí sempre tratou os índios com discriminação, restringindo o espaço que ocupavam a um hectare, cedendo terras a colonos e munícipes. A proibição dos jogos de azar nas Estações Hidro-Minerais na década de quarenta do século XX, foi um duro golpe na renda do município, que contra-atacou com a demarcação de uma Reserva Florestal do lado direito do Rio do Mel em 1979, sendo que dentro dela estaria o aeroporto e um complexo hoteleiro em seu planejamento turístico, excluindo portanto, a comunidade indígena de seus planos (EBLING, 1985).

Em 1985, viviam 25 famílias no toldo de Iraí que totalizavam 98 índios, em apenas um hectare de terra. As famílias eram então provenientes das T.Is Guarita e Nonoai. Em 1938 vieram as famílias de Guarita. As famílias vindas de Nonoai começaram a chegar em 1941 na criação da Reserva Florestal em Nonoai, em 1949 quando foi ratificado o Decreto que criava a Reserva Florestal e com nova expulsão em 1958 quando parte desta Reserva Florestal foi entregue à colonização. Algumas famílias ainda vieram durante a retomada de Nonoai, em 1975 a 1978 (EBLING, 1985).

Em 1985, a Prefeitura de Iraí explorava a imagem do artesanato e a presença do toldo indígena, mas sem nunca ter apoiado a comunidade e sem incluí-la no planejamento de programas de benfeitorias e assistência social do município. A Prefeitura não permitiu que tivessem cemitério na área em que moravam, tiveram que abandonar o fogo de chão pois estavam sujeitos às enchentes e suas casas foram construídas sob palafitas (EBLING, 1985).

Em 1992, contra a vontade da prefeitura, a Terra Indígena de Iraí²⁴ foi demarcada e está localizada ao norte do Rio Grande do Sul, com 279,9 hectares, junto

²³ Voltaremos a este assunto no item 2.2.

²⁴ Ver mapas no Anexo 5.

à estação hidromineral. Dentro dessa área está o que era o único aeroporto asfaltado da região e hoje desativado. O centro das habitações indígenas, localizado na pista de pouso, está a 6 quilômetros da cidade por estrada de terra.



Entrada da Terra Indígena Iraí

Nesta Terra Indígena, os índios Kaingang vivem basicamente de seu artesanato, o que leva a um maior contato com o turismo, pois existe pouco espaço disponível para plantar. A terra é composta por 70% de mata nativa que não pode ser explorada de acordo com a legislação e os 30% restantes são áreas com terra pedregosa, uma pista de pouso, três açudes construídos, sendo um açude grande, um pequeno e outro quase do mesmo tamanho que o primeiro, embora de águas mais barrentas onde está sendo realizada a criação de peixes.

A população indígena habitante desta terra, em junho de 2003 segundo dados da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), era de 101 famílias, com 35 sobrenomes diferentes, totalizando em abril de 2004: 485 pessoas. A maior parte da população é composta por jovens (até 26 anos: 339; de 27 a 51 anos: 112; de 52 a 85 anos: 32; e maior de 86 anos: 2). Para esta população, segundo os agentes indígenas de saúde,

existem 86 casas distribuídas pela terra indígena, sendo que 4 são de lona, 11 são de madeira e 71 são de concreto.

A liderança indígena em 2004 era composta pelo Cacique e Vice-Cacique, Major, Capitão, Sargento, Cabo e Polícia Indígena com cinco integrantes. Cabe a liderança: administrar a comunidade, buscar recursos, aconselhar para a solução de problemas internos e particulares da comunidade, administrar a polícia indígena e prender em uma prisão indígena²⁵, na limpeza na comunidade, na comunicação entre a liderança e a comunidade, cuidar das festas e dos bailes e são também procurados para desenvolver projetos de turismo.

Há também o Conselho Indígena que no momento tem dois componentes. Seu papel é ajudar em conflitos entre as lideranças e em conflitos mais graves na comunidade indígena. Existe também o Conselho do Instituto Humanitas²⁶ com três componentes, que serve para auxiliar na administração da sede do instituto dentro da Terra Indígena. Todos estes cargos não são remunerados e a estrutura assim como a nomenclatura dos cargos da liderança indígena foi herdada do Serviço de Proteção ao Índio.

Quando indagados sobre as peculiaridades da T. I. Iraí, as lideranças e alguns indígenas de Iraí responderam que cada comunidade indígena, mesmo as da mesma etnia, são diferentes em sua vivência devido aos problemas que enfrentam e sua organização. Segundo estas lideranças, a T. I. Iraí se diferencia, até no sotaque. Eles citam várias diferenças: consideram-se mais respeitados que outras comunidades, mais mobilizados pelo que querem, têm mais diálogo inclusive entre líderes e ex-líderes, a liderança escuta mais, são exemplos de liderança para outras terras indígenas kaingang, as casas são mais próximas, têm mais união, a cultura é mais preservada e os índios não têm vergonha de si mesmos, é a única área que cultiva a cultura por isso tem menos brigas e mais apoio entre os membros da comunidade, todos falam a língua

²⁵ A prisão indígena da T. I. Iraí consiste em uma pequena casa com quatro celas, sendo que uma tem privada e funciona como banheiro. Os motivos pelos quais a prisão é utilizada é que às vezes difere muito da prisão não indígena, e também a forma que é utilizada. São presos por exemplo, cônjuges que manifestam querer se separar ou meninos que se iniciam sexualmente sem casar-se.

²⁶ É uma Organização não Governamental da Igreja Católica, Ver sessão 2.2.4.

kaingang e o artesanato é diferenciado (melhor e mais variado), não sofreu muita influência da cultura do branco, há muita conversa para enxergar as coisas.

Além de seu artesanato, principal fonte de renda para a maior parte da comunidade, realizam trabalhos braçais em fazendas e 28 pessoas recebem aposentadoria. A comunidade recebe também o mesmo auxílio que os não índios. Dentro dos programas do Governo Federal, recebem a Bolsa Escola, que é um auxílio 15 a 30 reais por aluno e, 60 famílias recebem auxílio pelo programa Fome Zero. Somente 16 integrantes desta comunidade são assalariados sendo 12 pela escola indígena *Nãnga*, 3 pelo Posto de Saúde da FUNASA e uma pessoa pela ONG Instituto Humanitas. Cada família possui um pequeno roçado e para mantê-lo a comunidade recebe um auxílio anual da FUNAI. No ano de 2004 esse auxílio foi de quatro mil reais para servir a duas Terras Indígenas: Iraí e Rio dos Índios. Essas terras também recebem algum auxílio através de projetos anuais junto a Associação Riograndense de Empreendimentos de Assistência Técnica e Extensão Rural (EMATER/RS) pelo RS Rural²⁷. Até pouco tempo era mantida uma roça comunitária em Nonoai para servir à comunidade de Iraí, mas a parte da terra destinada a Iraí é decidida pelas lideranças da T. I. Nonoai e como a terra neste ano (2004) estava bastante desgastada, as lideranças de Iraí calcularam que haveria prejuízo neste investimento e decidiram aplicar os recursos destinados a Iraí em seus pequenos roçados.

Outros recursos também foram conquistados pela comunidade na T.I. Iraí: água encanada, luz, as casas de alvenaria (através de recursos da FUNAI, do RS Rural e de uma ONG canadense), uma quadra de futebol, uma cancha de bocha²⁸, um salão ou galpão de festas, um posto da FUNAI, um posto de saúde da FUNASA, uma escola bilíngüe, o Instituto Humanitas da Igreja Católica e três Igrejas Protestantes (das denominações: Só o Senhor é Deus, Só o Senhor é Deus Universal e Assembléia de Deus).

Sobre a água, diz Augusto, “*antigamente não precisava ser tratada, a própria natureza tratava a água. Em 1993 os índios começaram a lutar pela água*”. Segundo

²⁷ RS Rural é um programa da EMATER/RS.

²⁸ Construída pelos índios em 2004, com restos da construção de salas de aula para a escola, feitas do desmanche de um galpão de vendas de artesanato que não funcionou.

Genuir da EMATER/RS, *“com ajuda a ONG canadense Fundacion Roncalli e contra prefeitura de Iraí que não queria permitir o uso das máquinas, perfuraram quatro poços artesianos, mas não foram suficientes. No mesmo ano saiu a água tratada pela Corsan”*. Augusto completa *“apesar das diferenças, as lideranças não pararam de lutar pelos direitos e esta é a única T.I. com água tratada que se lembra”*.

De acordo com Augusto, *“quando saiu a demarcação em 1992, já tinham algumas casas com iluminação”*. Genuir conta que *“as casas da T. I. Iraí ficaram próximas em função do aproveitamento desta luz, depois foi feito um projeto de expansão da rede elétrica pelo RS Rural”*. Até hoje a rede é precária, várias famílias partilham contadores de luz devido ao gasto de sua implantação. Muitas das instalações são feitas pelos colonos da região que têm algum conhecimento de instalação elétrica, o que pode representar perigo em alguns casos.

As casas de lona já são minoria, assim como as de madeira, mas continuam tendo utilidade em casos de mudanças. Existem casas que pertencem à comunidade e outras são propriedade de algumas famílias. As casas feitas pelo RS Rural e Fundacion Roncalli são de alvenaria, e hoje são maioria, muitas lideranças indígenas já preferem este tipo de casa. Segundo Genuir, *“os índios preferiam as casas de madeira por possibilitar o fogo de chão, mas acontece que desmancham e reconstroem estas casas várias vezes e como não dominam a técnica, pela quarta vez o material fica imprestável e com isso ocorre muita perda do material”*.

2.2.1. Presença da FUNAI na T.I. Iraí

A FUNAI possui um posto dentro da T. I. Iraí que contava, na sua formação, com dois funcionários: um chefe do posto e uma pessoa encarregada da educação indígena, funções permeáveis. Este posto teria poucos funcionários por ser bastante pequeno, segundo Altair, que chegou em 1991 e foi chefe do posto de Iraí desde sua criação (quando o aeroporto foi interditado) e até 2003. Na época de sua criação, contribuía principalmente no trâmite dos papéis em Brasília. No início, Altair diz ter sofrido muito preconceito na cidade por trabalhar com os índios, tendo que, inclusive, desligar-se do clube que freqüentava.

Quanto à visitação da terra indígena, disse que teve que se adaptar à situação local. Sendo assim, *“aqueles que ficavam por poucos dias não necessitavam da permissão da FUNAI, já para aqueles que pretendiam realizar trabalhos mais longos era indicado que pedissem permissão na forma de requerimento à administração da Funai em Passo Fundo”*.

Com a aposentadoria de Altair em 2003, o posto da FUNAI na T. I. Iraí passou a contar com apenas um funcionário, o chefe do posto. A atuação deste órgão hoje, nesta T. I., consiste principalmente em emitir documentos para os índios, fiscalizar o funcionamento da escola indígena e do posto de saúde e autorizar ou vetar a entrada de não índios. Como as terras pertencem à União, cabe à FUNAI também mediar projetos econômicos. O posto recebe uma verba muito pequena para a agricultura, que é aplicada segundo as necessidades da comunidade, indicadas pelas lideranças indígenas.

A FUNAI também acompanha algumas discussões dos índios. Com respeito ao turismo, é dever do órgão atuar como procurador dos índios, em constante diálogo, elaborando contratos que defendam os interesses indígenas. Porém muito pouco se sabe sobre turismo em terras indígenas atualmente. A chefe de posto da FUNAI em Iraí, declara que não conhece outro projeto no RS e, com relação a outras localidades do Brasil, apenas assistiu a alguns vídeos sobre turismo entre os povos Baniwa e Pankararu.

No segundo semestre de 2004, a administração geral da FUNAI encaminhou uma carta a Iraí, com a finalidade de tomar conhecimento das Terras Indígenas que têm interesse em desenvolver o turismo, para assim discutir melhor esta questão. O posto da FUNAI de Iraí demonstrou interesse, solicitando auxílio para o amadurecimento deste tema, explicando a emergência reclamada pela comunidade indígena. Até outubro de 2004 a FUNAI declarava proibida a atividade turística no interior de Terras Indígenas, mas com a pressão dos índios, cabe a FUNAI rediscutir o assunto.

No quadro geral de funcionários da FUNAI não há uma pessoa especializada em turismo, o que é mais um motivo para a resistência do órgão ao assunto. Outros

problemas são a falta e a queda do número de funcionários, e a diminuição da verba. Estes problemas fazem com que a FUNAI tenha uma atuação precária, deixando que o desenvolvimento das atividades prioritárias, como por exemplo a fiscalização dos limites das terras indígenas contra invasores, sejam realizadas abaixo das expectativas.

2.2.2. Posto de Saúde Indígena (FUNASA)

O posto de Saúde Indígena, segundo Augusto Opê da Silva (ex-cacique), “*é fruto de uma grande luta*” travada primeiramente com a FUNAI, encarregada anteriormente pela saúde indígena. “*Estavam insatisfeitos com o atendimento prestado pela FUNAI e como último recurso, seqüestraram o chefe do seu posto*”. Apesar de os índios responsáveis por esse seqüestro estarem respondendo processo até hoje, as reclamações foram atendidas. Mesmo assim acreditam que ainda é necessário melhorar muito o atendimento à saúde, mas reconhecem que houve grande avanço.

Segundo uma das técnicas em enfermagem, o Posto de Saúde foi criado no ano 2000, com dois técnicos em enfermagem, em 2001 foi montada a equipe que permanece até o momento. A casa onde funciona o posto foi construída em 2002 pelo Estado em parceria com a FUNASA, sendo os insumos fornecidos pela ONG Rondon.

A equipe atual do posto conta com oito funcionários (três índios e cinco não índios). Os não índios ocupam os postos mais altos (médico, dentista, enfermeira e dois técnicos em enfermagem), pois os índios desta T. I. ainda não possuem a formação acadêmica para o desempenho destas funções. Dois índios são agentes de saúde e outro agente de saneamento. Eles tiveram treinamento para exercer estas funções e são de extrema importância para o bom atendimento do posto pois muitos moradores da T.I. só conseguem se expressar em língua kaingang.

Parte desta equipe não índia atua em duas terras indígenas: Iraí e Rio dos Índios no município de Vicente Dutra. O médico e o dentista possuem mais de um emprego além do atendimento aos índios. Apesar de não terem dedicação exclusiva, afirmam estar sempre disponíveis aos índios. A comunidade indígena de Iraí é reconhecida como uma das Terras Indígenas com melhores resultados na área da saúde atualmente.

2.2.3. A Escola Indígena Nãnga

A Escola Indígena Nãnga, que significa “mãe terra”, é fruto também, segundo Augusto Opê da Silva (ex-cacique), de uma grande luta.

“A dificuldade inicial era que o Estado exigia que todos professores indígenas fossem concursados, ao passo que os professores bilíngües tinham o conhecimento necessário mas não a educação formal. Após muitos anos de luta conseguiram fazer valer seus direitos assegurados pela constituição de uma escola diferenciada”.

Ainda não estão satisfeitos, pois segundo o vice-diretor da escola *“a simples inclusão de algumas matérias não caracteriza um ensino diferenciado de fato. Portanto, seguem se aprimorando para criar uma escola que seja realmente diferenciada, sem deixar de valorizar as conquistas feitas até o momento”.*

A escola Nãnga oferece o Ensino Fundamental e tem atualmente cerca de 200 alunos. A escola tirou primeiro lugar no município entre escolas de primeira a quarta série, sendo que este é o momento da alfabetização bilíngüe, e também o primeiro lugar entre escolas Kaingang do Estado do Rio Grande do Sul. Possui em seu quadro funcional 13 professores: 6 índios sendo um deles vice-diretor e 7 não índios, um deles o diretor. Os demais cargos são ocupados por não índios: duas merendeiras, dois serventes, dois vigilantes e um zelador. São ofertadas três disciplinas diferentes da escola não indígena: língua kaingang, cultura kaingang e valores kaingang.

A pauta da disciplina Cultura Kaingang, oferecida de quinta a oitava série, segundo o professor Mauro é: dança (formando um grupo que se apresenta com o professor em eventos comemorativos, como no dia do índio), cânticos, marcas ou metades, comidas típicas de acordo com a época: piché, fuá, bolo azedo, comin, salada do mato, caruru, folha de abóbora, urtiga branca, samambaia do mato, maná, etc, ervas medicinais, artesanato, Kiki (em pesquisa), frutas nativas, animais de caça do passado e do presente, nomes de árvores nativas e estórias kaingang.

A disciplina Valores Kaingang foi introduzida no lugar do Ensino Religioso, sua pauta é: organização da família - carinho e respeito aos mais velhos, orgulho de ser índio, valor do artesanato, organização interna e crenças.

2.2.4. Instituto Humanitas

O Instituto Humanitas é uma Organização Não Governamental da Igreja Católica, trazida a Iraí pelo Padre Ciso. Segundo Augusto, o padre dizia que era difícil ficar na cidade ouvindo palavras de preconceito contra indígenas e queria um lugar para poder se hospedar na Terra Indígena. Assim construiu uma casa de estadia que serviria também para pesquisadores e um centro comunitário para lutar contra a desnutrição das crianças. Os prédios foram construídos com o apoio de diferentes entidades.

O local de estadia possui dois andares, na parte superior é a casa (três dormitórios, cozinha, banheiro e uma sala exclusiva do Padre Ciso), na parte inferior há um escritório para o Padre Ciso, uma sala de reuniões e uma sala de costura. O centro comunitário possui uma cozinha e um refeitório com dois banheiros em construções separadas. O centro comunitário também é utilizado como centro de reuniões e palestras.

Duas pessoas trabalham no local, uma não índia que faz a limpeza das instalações, cozinha para as crianças e ensina costura aos interessados, e uma índia que trabalha para o Instituto como auxiliar de cozinha.

2.2.5. Atuação das Igrejas

Atualmente existem quatro igrejas atuando entre os índios de Iraí: a Igreja Católica e três Igrejas Protestantes (das denominações: Só o Senhor é Deus, Só o Senhor é Deus Universal e Assembléia de Deus).

Natália, esposa do pastor Marcolino da Igreja Só o Senhor é Deus Universal, disse que:

“a primeira religião a entrar em terras indígenas de que sabe foi a Missão Novas Tribos na T.I. Nonoai. Naquela época era proibida a entrada de qualquer religião em terras indígenas mas eles entraram com o consentimento da FUNAI. Depois as outras não puderam ser proibidas, entrou a igreja Só o Senhor é Deus, depois a Só o Senhor é Deus Universal e a Assembléia de Deus”.

Segundo Roberto Carlos dos Santos *“a presença das igrejas evangélicas começou na T.I. Iraí quando ainda moravam ao lado do balneário. Na época, quase toda comunidade indígena que morava em Iraí era alcoólatra, além de viverem em péssimas condições de higiene. Roberto diz ter sido alcoólatra desde*

criança até seu casamento, e que a presença das igrejas ajudou muito para mudar o quadro do vício na comunidade associada a palestras sobre alcoolismo buscadas por ele quando cacique”.

Em algumas famílias o alcoolismo havia se tornado um problema para a educação dos filhos. Darci, irmão de Roberto, conta que *foi criado junto com os cachorros, mamando nos animais, depois foi adotado por uma família não índia, com o consentimento de sua família e cresceu longe de seus parentes, voltando a viver com os índios depois de adulto.*

Porém existe receio por parte de alguns índios de que a atuação das igrejas possa interferir negativamente em suas vidas, por divergir em alguns pontos da cultura kaingang. Como, por exemplo, o caso de *todos utilizarem o tratamento de irmão deixando de utilizar a forma de tratamento tradicional que distingue as metades pelo uso alternado dos termos irmão e cunhado*, diz Augusto. Porém, Luiz Vitorino que é pastor, *diz que os índios entendem a diferença entre o tratamento da igreja e o tratamento pela cultura e não fazem confusão.*

Outros, como o pastor Celso Jacinto, *acreditam que a presença das igrejas seja benéfica e pode mesmo apoiar a cultura kaingang.* A religião entre os índios pode ser operada como mediadora no contato com os não índios. O atual cacique, Valdemar, também é evangélico e frequenta junto com sua família a igreja Deus é Amor, localizada fora da terra indígena, na cidade de Iraí e *é bom para seu cargo segundo os que o elegeram, pois possui convivência amena com os brancos da cidade, tem habilidade para negociar com eles.*

A igreja Só o Senhor é Deus, era administrada pelo pastor Jadir Jacinto que tinha inclusive um programa no rádio, mas com a mudança de Jadir para outra terra indígena, seu irmão o pastor Celso Jacinto ficou como responsável. Celso é também professor de cultura indígena na escola. Segundo ele, *“esta Igreja existe desde 1984 entre os índios de Iraí”.* Para Celso, *“a Igreja e a Educação são a mesma coisa, incentivam a valorizar a família e a cada um decidir seu caminho”.* Diz ainda que é

“inspirado pelo desejo de estimular as pessoas a criarem sozinhos. Queria muito participar mais nas decisões da liderança dando sua opinião, pois acredita que atualmente as lideranças selecionadas pelo cacique bebem muito e apresentam problemas familiares, deixando a desejar no quesito de ter uma vida exemplar a fim de ter autoridade para resolver os problemas

de outras famílias”. Para o pastor, “líder é aquele que sabe pensar e que administra sua família”.

Os cultos ocorrem todos os dias. A comemoração do aniversário da igreja em junho, quando há alguns dias de oração para finalizar uma festa no domingo. Em dezembro realizam em um domingo o círculo de oração, do qual participam visitantes vindos especialmente para o evento.

A igreja Só o Senhor é Deus Universal, passou de 5 adeptos em janeiro de 2003 para 30 em julho de 2004. Segundo o pastor Marcolino

“isso se deve aos milagres ocorridos pela igreja que somam mais de dez até o momento. Entre eles, a melhora repentina de Augusto, a índia Olga que se curou antes da cirurgia marcada, cegos que voltaram a ver e no caso do pastor Marcolino sua perna que não tinha mais mobilidade foi curada. Marcolino diz que há 5 ou 6 anos atrás 70% da comunidade indígena de Iraí era evangélica, mas o número caiu e agora estão voltando.

Os cultos nesta igreja são realizados às terças, quintas-feiras e domingos. A festa realizada pela Igreja em comemoração ao aniversário da igreja ocupa três dias no mês de novembro e é denominada “Convenção das Igrejas” por unir diferentes igrejas desta denominação religiosa e ocasionalmente alguns freqüentadores de outras denominações. Nesta festa se reúnem diversos pastores, cantores evangélicos, sendo os dois primeiros dias voltados a cultos dentro da igreja e, no último dia se realiza um churrasco.

A igreja Assembléia de Deus há um ano foi assumida pelo pastor Luiz Vitorino, antes foi comandada por Antônio Pinto durante quinze anos. Atualmente possui 30 freqüentadores. Os cultos acontecem todas terças, sextas e sábados. Fazem festas internas da Igreja pelo menos duas vezes ao ano a comemoração do aniversário da Igreja acontece em março. Os membros desta igreja preocupam-se com a cultura indígena, fornecem espaço no culto para que se fale da cultura kaingang, mesmo para pessoas que nunca foram adeptas da religião.

A movimentação de fiéis em torno das igrejas faz com que visitantes índios e não índios freqüentem a T.I. Iraí, fazendo assim turismo religioso. Este não será o foco de nosso estudo, porém não deixa de estar presente nele quando analisarmos os tipos de visitantes que vão à T.I. Iraí.

2.2.6. As Festas na T. I. Iraí

A história dos bailes remete ao tempo dos sonhos, ou seja, tempo anterior à vida humana na terra, descrito no que denominamos de mitos. Segundo Augusto Opê da Silva (ex-cacique),

“os bailes eram realizados pelos animais, como é o caso do baile dos urubus nos céus, para o qual o sapo foi convidado e mesmo sem poder voar, decidiu ir. Avisou sua esposa e ela disse que não era prudente, mas ele foi mesmo assim. Naquele tempo o sapo erguia-se nas duas patas traseiras como um humano e ele resolveu se esconder dentro do violão do urubu. Como o baile foi longo, o sapo começou a sentir uma vontade muito grande de urinar, só que quando ele urinou o urubu o descobriu, jogando-o do céu em cima de uma pedra, por isso ele ficou chato como é hoje. Mas o sapo ficou muito bravo e contou sua desgraça ao cavalo. O cavalo disse que iria ajudá-lo em sua vingança, deitado como morto, o cavalo colocou suas tripas para fora e disse ao sapo que se escondesse em sua orelha, quando os urubus viessem, o sapo alertaria quando o urubu que o maltratou viesse bicar suas tripas e neste momento ele as recolheria, trancando a cabeça daqueles urubus que estivessem bicando dentro de seu ânus. O urubu que havia molestado o sapo estava desconfiado, mas terminou por cair na armadilha e neste momento, quando o sapo avisou, o cavalo recolheu suas tripas com a cabeça dos urubus e saiu em disparada e esta é a razão do urubu ter a cabeça sem penas”.

Augusto conta que no passado *“os Kaingang faziam ramada, um toldo de folhas suspenso por estacas e há 60 anos os índios já vendiam comida nos bailes”.*

Segundo Roberto Carlos dos Santos (ex-cacique),

“não tem mais matéria prima para fazer como era antigamente o salão. O salão antes era redondo, coberto com capim amarrado com cipó, as paredes eram de taquara inteira. No início, no aeroporto o salão era de capim, mas tinha formato quadrado. O salão atual tem 6 anos e foi construído com recursos da Funai, os índios queriam algo moderno e durável mas devido ao custo usaram madeira de pinus. A liderança coordena o salão, mas querem formar uma comissão específica. O salão da T. I. Iraí sedia casamentos, reuniões da comunidade, festas de todo tipo e apresentações de cultura”.

As festas têm o poder de congregar pessoas e sempre ocuparam lugar central na vida social Kaingang. Antigamente os ritos de congregação eram a festa do *kiki* e a festa do *ěmi*. Embora estas festas não sejam mais comemoradas na T. I. Iraí, outras festas existem atualmente e continuam constituindo o ápice da vida social Kaingang.

Segundo Augusto da Silva *“as festas católicas realizadas atualmente na Terra Indígena de Iraí são: São Sebastião e São Roque”.* As festas evangélicas mais importantes são os aniversários das igrejas, mas também existem outras. Há uma festa

religiosa indígena, a Festa da *Kuiã*²⁹ que ocorre de duas a quatro vezes por ano em agradecimento às curas feitas que também é chamada de queima de ervas. A Festa do Índio³⁰ tem uma importância diferente das anteriores, pois é única voltada para o público externo à comunidade e também mobiliza grande parte da comunidade. Outras festas importantes para a comunidade kaingang são os casamentos.

As festas católicas perderam importância e dificilmente são realizadas, ou são de alcance bastante restrito, pois é difícil encontrar índios que saibam as datas e quando dizem saber, é difícil que as datas de dois informantes coincidam. Já as festas evangélicas, como não comercializam bebidas alcoólicas, não despertam tanto interesse na comunidade dos que não frequentam essas igrejas. Além disso, em algumas festas evangélicas cobra-se entrada, por isso se tornam raras até mesmo para os membros da Igreja, já que toda a comunidade possui poucos recursos financeiros.

A festa da *Kuiã* deve ser totalmente oferecida por ela; outras pessoas podem ajudar mas só de livre e espontânea vontade, a *kuiã* não pode pedir nenhum tipo de ajuda. Difere portanto da maior parte das atividades kaingang por não estar inserida nas trocas de favores socialmente prescritas, enquadra-se em um tipo de troca distinta, deste mundo com o mundo do sobrenatural. É de extrema importância pois une a comunidade, que é bastante dividida socialmente, colocando uma uniformidade temporária aos integrantes por estabelecer uma relação de alteridade com outro mundo. A festa também é chamada festa do índio, sendo voltada prioritariamente para a comunidade, mesmo os não índios que trabalham na T. I. dificilmente tomam conhecimento dela e só quem é convidado pela *kuiã*, além da comunidade é claro, é esperado. A festa consiste na queima de ervas a céu aberto e a alimentação fornecida a todos pela *kuiã*.

A Festa do dia do Índio muda a cada ano de data e de conteúdo, mas sempre é próxima do dia 19 de abril, depende de todos os interessados nela: índios, não índios colaboradores e visitantes. A divulgação da comunidade tem que ser feita com antecedência para que as escolas possam se preparar e agendar a visita. Em 2004 a

²⁹ Falo a *kuiã* pois na T.I. Irai este papel é desempenhado por uma mulher, Tere Sales.

³⁰ A festa é feita em função do dia do índio, para ver com este dia se tornou comemorativo ver Anexo 6.

festa foi comemorada nos dias 22 e 23 de abril com escolas convidadas, com turmas primeira a quinta série. As turmas foram recepcionadas no Galpão, onde escutaram o grupo de canto feminino, que cantou as músicas de Antônio Vicente e Aldo Pinto em kaingang e português, assistindo também ao grupo de dança masculino da escola, acompanhado pelo professor de cultura kaingang, além de uma palestra proferida por Augusto Opê da Silva, sobre os 500 anos de colonização do Brasil. Houve também uma feira comercial de artesanato na saída do galpão, com uma atração bastante requisitada: os picolés vendidos em consignação com não índios.

Outra tradição desta festa é fazer uma arrecadação com os simpatizantes dos índios em Iraí e com este recurso, oferecer um grande churrasco para a comunidade e seus colaboradores. O churrasco é feito em espetos de taquara, buscados por cada família no mato e assado no chão, onde se abre um grande buraco para fazer o fogo e os espetos ficam suspensos. As famílias indígenas levam sua parte para suas casas e os não índios comem no galpão servidos pelos índios gratuitamente, apenas as bebidas são pagas. A noite ocorre o baile para o qual é contratada uma banda e as bebidas são obtidas em consignação nos supermercados. Os não índios que trabalham na T. I. Iraí também ajudam na festa, na cantina e na recepção. Todos são convidados para o baile: índios de outras terras indígenas e não índios de todas as partes³¹.

O casamento, segundo o cacique Valdemar, “*só tem festa se for entre pessoas de marcas diferentes*”. Às vezes o casamento tem que ser feito às pressas, mesmo que os noivos pertencem a metades opostas, como no caso de um dos noivos ser motivo de falatório. Mas quando o casamento está orientado dentro da cultura e não há empecilhos, a festa costuma ser grande, motivo para reunir grande parte da família extensa, locando e disponibilizando ônibus para parentes de outras Terras Indígenas, tornando o momento motivo de conversas por longo tempo. O mesmo movimento ocorre para os funerais, porém estes não se tornam motivo de conversa após o enterro, mas são motivos de muitos encontros que dificilmente ocorrem quando não há um evento.

³¹ Geralmente é cobrada entrada de aproximadamente dois a cinco reais para pagar a banda. A festa só visa lucro quando a escola necessita.

Valdemar comenta que

“Quando o casamento é entre pessoas da mesma marca ou metade, os dois são punidos e depois se casam na mesma hora, mas esses se deixam muito, dão muito incômodo para as lideranças. Quando é com parente próximo é uma vergonha para toda a família, antigamente se punia a família, mas hoje em dia não tem mais esse tipo de casamento na T. I. Iraí. Casar com Xokleng e Guarani não tem problema porque são índios também, mas é melhor não se integrar com os brancos. A maior desgraça é os brancos entrarem na área indígena pelo casamento, pois não se adaptam, só pensam em riqueza”. Valdemar tem medo “que daqui a dez ou vinte anos, a comunidade perca sua cultura, por isso quer proibir a miscigenação. Já a mulher branca que casa com um índio não tem problema porque o homem conduz a mulher e ela aprende os costumes. Mas tem que morar na comunidade para seus filhos serem considerados índios, diz o cacique.

2.2.7. O Grupo de Dança de Iraí e a Música

Antônio Vicente, ex-morador de Iraí e atual cacique de Rio dos Índios, foi coordenador do grupo de dança de Iraí é também o autor de diversas músicas hoje cantadas por diversos índios kaingang. Diz ele, que:

“se interessou pela dança e pelo canto porque o governo dizia que no sul não havia mais índios. Antes de retomar as danças no Iraí, tinha ouvido um ritual de um senhor de 120 anos, Emiliano Pinheiro, morador da aldeia do Pinhalzinho, T.I. Nonoai e o guardou na memória. Depois, juntaram este ritual com os da família Matos para fazer o protesto em Iraí”. Diz Antônio que “sentiram falta de ter apresentado antes, mas não tinham espaço e precisavam da autorização da Funai tanto para pesquisar as danças dentro das áreas como para poder sair e se apresentar. Queriam ter feito o ritual com os velhos, mas na época não havia velhos em Iraí. O ritual foi feito então com quatro homens, dois kamé e dois kairú. Luiz Salvador e Antônio Vicente eram kamé, e de outro lado, os irmãos Miguel e José de Matos que eram kairú”. Mas Antônio Vicente diz que “a apresentação que deu maior visibilidade ao grupo foi pela CEBES, durante o oitavo Encontro Eclesiástico de Base que ocorreu em Palmeiras das Missões. Foi a primeira apresentação fora da aldeia. Este encontro teve ainda a benção da kuiã e a apresentação da dupla indígena de canto que Vicente faz parte. Estiveram presentes muitos índios kaingang de diferentes terras indígenas”.

O sucesso foi tanto, que “o grupo começou a sair para se apresentar”, segundo Roberto, “por seu incentivo quando era cacique em 1997”. A finalidade continuava sendo, como desde a primeira dança, “mostrar que existem índios em Iraí e lutar contra o preconceito, por isso não cobram pela apresentação, pedem apenas as condições necessárias”. Apresentam dois cânticos, o Grito de Guerra e as Conquistas das Terras. Para viajar, dependem de convite e que o transporte, hospedagem e

alimentação sejam pagos para todo o grupo. Quando podem, pedem em retribuição doações de alimento, agasalho ou dinheiro. Segundo Jair Sales, coordenador do grupo de dança,

“As pessoas interessadas ligam pro cacique ou vão pessoalmente até a T. I. Iraí fazer o convite. O grupo já é bastante conhecido pois existem vídeos e fotos das danças que circulam em diferentes meios. O Grupo de Danças de Iraí já se apresentou em Porto Seguro na Bahia, Porto Alegre no Rio Grande do Sul dentro do Palácio Piratini, Chapecó no estado de Santa Catarina, Frederico Westfalen na Universidade Regional Integrada e a cidade de Maravilha no Paraná já os convocaram mas eles ainda não foram. Em outras terras indígenas, apresentou-se em Pinhal no estado de Santa Catarina, e em Votouro e Guarita no Rio Grande do Sul. Segundo Jair Sales, já se apresentaram muito pro turismo, no galpão da T. I. Iraí. Embora sejam bastante convidados para dançar nos hotéis é difícil que se apresentem na cidade de Iraí, porque lá algumas pessoas que os conhecem desde a infância ficam fazendo piadas por estarem pintados e pelos movimentos das danças. Chamam os índios de nomes e eles ficam brabos, por isso preferem dançar lá em cima na terra indígena”.

O grupo possui dois coordenadores e o restante dos integrantes é escalado de acordo com as necessidades da apresentação e disponibilidade dos índios. O grupo é majoritariamente masculino, as mulheres que dançam com o grupo têm que ter filhos pequenos, pois dançam com eles no colo. O grupo costuma ensaiar antes das apresentações, sempre ao baixar do sol. Para a pintura corporal utilizam carvão e tinta à base d'água, a mesma utilizada na escola, sempre vermelha.

Com relação à música, Antônio Vicente diz que *“queria ser cantor desde criança para que todos valorizassem a cultura, principalmente os índios. Começou como cantor de bailes, mas essa não era uma atividade segura”*. Antônio Vicente e Aldo Pinto formaram uma dupla sertaneja que cantava composições contemporâneas em kaingang e português.

“A idéia de cantar em kaingang surgiu porque o Aldo anotava as músicas em kaingang para não esquecer na hora de cantar. A igreja já incentivava, desde antes, as crianças a cantar o hinário em kaingang, mas como não índios da igreja pronunciavam erradas as palavras em kaingang, as crianças ficavam rindo e não obedeciam. Outra inspiração foi o Movimento dos Sem Terra (MST), que canta muitas músicas próprias”.

A primeira música foi composta pela dupla em 1997 e chama-se *Dono da Mata*³² e até hoje já compuseram seis músicas. Entre elas estão *Índios e Negros*, *Companheiros e Companheiras*, e *Despedida dos Povos Indígenas*. O espaço que precisavam foi dado pelo Conselho Missionário dos Povos Indígenas (CIMI), onde conquistaram a primeira gravação de suas músicas, através do festival de música de lutas. As seis músicas foram primeiramente gravadas em fita cassete, depois a dupla foi a Frederico Westfalen para gravar mas não deu certo e por fim gravaram novamente em Erechim. Antônio aposta que suas músicas poderiam entrar ainda em um Festival Cultural de Música Sertaneja.

2.2.8. Futebol

Faz algum tempo que os kaingang incorporaram o futebol em suas vidas, Augusto *Opê* da Silva conta que seus tios já jogavam, faziam uma bola de palha de milho trançada e jogavam com ela. A importância deste esporte vem crescendo para a comunidade indígena de Iraí. Antes da demarcação da área da comunidade havia dois times: o infanto-juvenil e o oficial que jogavam no clube Juventude da cidade e competiam no campeonato regional de amadores, sendo várias vezes vice-campeões da cidade. O filho de Augusto foi convidado a seguir carreira de jogador e tornar-se profissional, mas recusou por acreditar que iria se distanciar muito de sua família e, conseqüentemente, de sua cultura.

Atualmente existem sete times de futebol dentro da comunidade indígena de Iraí. São dois clubes: Santos e Fortaleza, cada um com dois times, primeira e segunda divisão. O Fortaleza é mais antigo e é montado com o pessoal que mora no aeroporto. O Santos tem este nome devido à família Santos que o criou, é formado com os índios que moram na baixada, no limite da T.I. costeando a estrada que liga Iraí ao aeroporto. Santos e Fortaleza têm uma relação muito amistosa, emprestam-se jogadores mutuamente para jogar contra outros times. Há ainda um time de futebol feminino e dois times pela escola: infantil e juvenil. O objetivo é dar auto-estima aos jovens

³² Ver Anexo 7, a letra da música 'Dono da Mata', disponibilizada pela administração do Balneário Osvaldo Cruz.

kaingang através do esporte, propiciar que eles possam “ser alguém na vida”, e até disputar o campeonato nacional, mas para isso falta estrutura e apoio. Na T. I. Iraí há um campo de futebol com gramado sem tela de proteção e traves de madeira.

Foi feito o acompanhamento do Esporte Clube Santos a um torneio para o qual foram convidados a participar na Linha Getúlio Vargas, próximo ao município de Frederico Westfalen. Este torneio é anual e havia seis equipes disputando-o. Nos deslocamos de caminhão para o jogo, o custo deste transporte ficou em cinco reais cada um. Algumas mulheres aproveitaram para levar algum artesanato indígena para vender como geralmente o fazem.

2.3. O MUNICÍPIO DE IRAÍ

Após o estabelecimento do grande aldeamento Nonoai em 1893, com a Revolução Federalista³³, o Sr. João Batista Lajús escondeu-se entre os índios e, com eles, descobriu as termas de Iraí que neste tempo era chamada de águas do mel. Um ano mais tarde³⁴, um grupo de Cruz Alta, partidário da revolução e que estava sob ameaça de ação governamental, entrou no mato com cerca de 200 pessoas. Alguns destes refugiados se depararam com uma fonte de água fria e outra de água quente atraindo grande quantidade de animais. Ao fim da revolução e logo após a morte do Pay Nonoai, em 1895, Domingo Galvão e sua família se apropriaram das águas termas.

A primeira providência do Estado relativa a esta ocupação foi tomada em 1917, quando a Comissão das Terras e Colonização de Palmeira das Missões, sob direção de Frederico Westfalen, mandou para Iraí o Dr. Antônio Vilanova que ficou responsável pela administração da zona das fontes. Na época, Vilanova desbravou o mato do entorno e construiu a rodovia Iraí-Palmeira junto com a estação férrea Santa Bárbara.

³³ A Revolução Federalista durou dois anos, de 1893 a 1895. A disputa começou com os federalistas que foram apelidados de maragatos que lutavam contra os republicanos, também chamados chimangos.

³⁴ Ebling, (1985) diz que não se pode precisar a data, mas que foi por volta de 1894-95.

Apesar desta investida, só em 1932 é que a colonização começa a ocorrer de forma significativa. Em 01 de julho de 1933 Iraí é desmembrada de Palmeira das Missões e constituiu município (relatório de Iraí, 1994).

O nome Iraí teve sua grafia modificada a partir de 1937. Inicialmente a grafia era Irahi, que em língua guarani significa ‘rio do mel’ ou ‘água do mel’. O município possui hoje uma área de 181km² e pertence ao Conselho Regional do Médio e Alto Uruguai. Seus limites são: ao norte com o Estado de Santa Catarina, ao sul com o município de Ametista do Sul, a leste com os municípios de Planalto e Alpestre, e a oeste com os municípios de Vicente Dutra e Frederico Westfalen. Sua população em 2000 era de 9.250 cidadãos, 60,4% moradores da zona urbana (3.434 até 19 anos; 4.742 de 20 a 59 anos; 1.074 >60 anos), sendo que em 1970 era de 13.012 cidadãos (esta queda no número de habitantes teve início na década de 1980). A coleta de lixo em 2000 era feita em pouco mais da metade dos 2.640 domicílios. A principal atividade econômica do município, segundo sua apresentação na internet³⁵, é a economia agrária de pequenas propriedades, sendo seus principais produtos: milho, feijão, soja e fumo. Porém, segundo um diagnóstico feito em 2002 a produção agrária representa 26%, o comércio varejista, 45%, serviços e outros 26,5%, apontando que o ingresso pelo turismo representa quase o mesmo percentual que a produção agrária. Em dezembro de 1999, havia 2.090 veículos no município o que demonstra não se tratar de uma comunidade financeiramente privilegiada. O município possui cinco sociedades esportivas, duas sociedades culturais e esportivas, uma rádio local (Marabá Ltda AM 1080), um Hospital, um Posto de Saúde e 417 empresas, sendo 70% delas de atividade de comércio. Atuam na cidade atualmente duas ONGs, a Associação Iraiense de Preservação Ambiental (AIPAM) e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

De acordo com o plano de trabalho para implantação do Programa Municipal de Desenvolvimento Local e Sustentável (PMDLIS), o município de Iraí é eminentemente turístico pois possui grande área verde, as melhores águas minerais do Brasil, além de boa infra-estrutura hoteleira (sete hotéis). O diagnóstico do município feito pela prefeitura e parcerias em 2004, aponta o Toldo Indígena como um de seus

³⁵ http://nutep.adm.ufrgs.br/munisRS/municipios.asp?ID_MUNICIPIO=210 consultado em 14/02/03

atrativos turísticos, o segundo de uma lista com vinte indicações. Aponta, entre atividades de artesanato, o artesanato indígena, precedido de pedras preciosas e cuias. Os documentos registram uma decadência da atividade turística, pois o número de visitantes diminuiu consideravelmente. A forma que utilizam para controlar o número de turistas é através do número de banhos realizados no Balneário Osvaldo Cruz que, em 1993, foi de 49.534, caindo quase pela metade no ano de 2000, quando chegou a 26.669. A partir de 2000 este número tem aumentado sensivelmente registrando-se 31.531 turistas em 2002 (PMDLIS, 2002).

O turismo é visto pelo município como um dos segmentos com maior potencial de desenvolvimento já que um dos problemas do município é a dificuldade de expansão da área urbana. A infra-estrutura do município para a realização de eventos consiste no Centro Cultural e Esportivo Senador Tarso Dutra (Ginásio coberto com capacidade para quatro mil pessoas sentadas); na Biblioteca Pública Municipal Padre José Borget; e nos auditórios dos hotéis: Balneário, Termas e Iraí. O município conta também com 14 campos de futebol (quatro na área urbana e dez na área rural).

Em Iraí atualmente são realizados 20 eventos anuais e um bienal, de acordo com o Secretário de Indústria, Comércio e Turismo, em três desses eventos a prefeitura oferece aos índios um espaço para comercializar artesanato (que segundo os índios é insuficiente dado o tamanho da comunidade indígena) e nos eventos que têm show oferece o transporte gratuito através da Secretaria de Educação.

A Secretaria de Indústria, Comércio e Turismo funciona em uma casa independente, a construção é circular sendo que todas as salas são abertas para o centro, uma parte desta estrutura se destina a um pequeno museu da cidade que conta com um acervo indígena

Os fatores que limitam o desenvolvimento do turismo em Iraí atualmente, segundo o PMDLIS, são: a pouca participação da comunidade que é “acomodada”, individualista e dependente do paternalismo do poder público; a baixa arrecadação municipal e a falta de mão de obra qualificada.

Uma das sugestões do programa PMDLIS, e pretensão da prefeitura de Iraí, é a implantação de um roteiro de turismo rural. No entanto a idéia não é novidade em Iraí. Já houve um projeto de turismo rural que foi formulado por um grupo de 20 jovens que freqüentaram um curso de turismo rural com duração de uma semana, oferecido pelo SENAC em Iraí. Formaram um grupo independente intitulado “Grupo Rota da Saúde”, começaram a tomar iniciativas como fazer a limpeza pública e conversar com os agricultores sobre o turismo rural, mas foram informados que a prefeitura estava desencorajando as pessoas quanto à credibilidade do grupo. O grupo desfez-se. Isto mostra a dificuldade do Poder Público em Iraí de se articular com os setores engajados da comunidade, o que provoca o descrédito dos projetos, dificultando as ações. Segundo João Antônio Laranjeira, kaingang da T. I. Iraí, *“muitos políticos falam de turismo, mas dificilmente fazem alguma coisa neste sentido”*.

Segundo Lucca (1996)³⁶, Iraí havia sido projetada para ser o centro industrial do norte do Rio Grande do Sul, mas recursos e projetos não tiveram desenvolvimento normal, devido a agitações governamentais e troca de prioridades. As matas foram destruídas e o desenvolvimento industrial previsto não ocorreu. O Balneário Osvaldo Cruz passou por peripécias e ainda hoje está incompleto e sem a estrutura necessária. A tentativa de construir um Balneário Novo, completamente atualizado, dependia de recursos do Estado e acabou se tornando um grande sonho abandonado no meio do mato, tomado por trepadeiras. Em 1996, os direitos de exploração das fontes hidrominerais foram passados para o município, cabendo hoje a Iraí a titularidade da exploração da água mineral que é considerada, segundo análises químicas feitas no Brasil e Europa, a melhor água do Brasil e a segunda melhor do mundo.

Apesar dos dados, muitas pessoas em Iraí ainda acreditam que a causa da decadência do turismo ocorreu devido à perda do aeroporto ou pelo fechamento do Cassino. O Cassino Guarani foi inaugurado em 1941 e acompanhou um fluxo intenso de turistas brasileiros, uruguaios e argentinos, especialmente nos veraneios. Em 1946

³⁶ Clari Maria Lucca é moradora de Iraí e desenvolveu em 1996, através da Universidade Regional Integrada, no curso de Pós Graduação em Pedagogia, uma monografia intitulada ‘Resgate histórico de Iraí.

os jogos de azar foram proibidos pelo Presidente da República e embora o Cassino tenha funcionado por mais cinco anos clandestinamente, os lucros obtidos com a atividade turística, não foram reinvestidos em Iraí, mas em outros lugares com maior desenvolvimento.

Até hoje as pedras semipreciosas que são extraídas em Iraí não são industrializadas na região. Isto mostra que um dos fatores preponderantes para o turismo não ter se desenvolvido ainda mais em Iraí é, segundo Lucca (1996), “a falta de confiança que os próprios iraienses têm para investir na sua cidade”. O gerente do Banco do Brasil reafirma esta tese contando que em seu dia-a-dia tenta oferecer empréstimos na cidade e no campo, mas a maioria das pessoas se recusa a correr o risco. Na agricultura, o tratamento empregado ao solo e a outros recursos naturais diminuiu a fertilidade das terras, e por isso houve uma queda da produção e consequentemente êxodo rural.

Alguns distritos se emanciparam, diminuindo ainda mais a cidade Iraí.

O que acontece hoje, segundo Lucca (1996) é que muitos iraienses vivem de antigas recordações, sem reativá-las de forma concreta, com novos incentivos e perspectivas econômicas atuais. Poucos conhecem a história do município ou mesmo se interessam por ela, tampouco se interessam em conhecer os índios, mesmo quando eles mostram-se dispostos a apresentar um pouco de sua cultura de forma gratuita no dia do índio para as escolas de Iraí.

O prefeito da cidade até 2004, eleito pela quarta vez, disse em 2002 que tinha uma solução para os índios: “matar todos”. Ele é conhecido pelos índios por dizer isso de diversas formas e em diferentes contextos, mas sempre rindo como se fosse piada. Afirmou, na mesma ocasião, que a relação da prefeitura com os índios era apenas institucional, pois na sua opinião os índios não possuem direito a terra alguma. Para o prefeito, os índios só querem, só pedem, são cheios de direitos e sem obrigações. A única cultura que importa ao prefeito é a sua. Ainda segundo sua opinião, ao menos a Igreja domesticou um pouco os índios nos últimos anos. Porém, atualmente percebe-se uma mudança no comportamento e opiniões do prefeito. Em 2004 o prefeito afirmou que a prefeitura apoia a comunidade indígena (a contragosto segundo os índios), mas

queixou-se pelo fato de os índios nem sequer estarem presentes no censo da cidade (o que diminui o valor da verba repassada ao município). Para os índios, o prefeito preparou isso propositalmente anos atrás, cuidando para que os indígenas não aparecessem no censo pois assim poderia dizer que a cidade não possui índios.

A história do município de Iraí se deu lado a lado com a história da comunidade indígena e ambas se entrelaçam com o turismo.

A princípio os índios iam até os hotéis para comercializar seu artesanato, muitos índios ajudaram na construção dos hotéis. A prefeitura se apropriou do toldo indígena como atração turística incentivando sua visitação, no entanto, passou a ver a crescente comunidade indígena como um empecílio aos seus planos de expansão do turismo. A prefeitura se valeu de inúmeras estratégias para reduzir a comunidade indígena, dentre elas, reduziu o espaço ocupado pelos índios. Os índios iniciaram então um longo processo que culminaria na demarcação da T.I. Iraí. O fato de o aeroporto ter ficado dentro da terra demarcada é um ponto controverso. Até hoje sofrem pressão para deixarem a área. Neste contexto os índios se aliam a colonos e moradores da periferia da cidade. O uso da imagem indígena no turismo é feito, ainda hoje, sem que haja acordo entre as partes.

A T.I. Iraí possui aproximadamente 300 hectares e têm cerca de 500 habitantes distribuídos em 86 casas. Nela os kaingang vivem segundo sua política e cultura. A T.I. Iraí têm: água encanada e luz elétrica, quadra de futebol, cancha de bocha, galpão de festas, posto da FUNAI, posto da FUNASA, escola bilíngue e quatro diferentes igrejas.

Iraí é um município decadente, porém turístico desde sua fundação. As dificuldades que encontra diferem muito das apontadas pelos munícipes. Os munícipes comumente apontam como problemas, as perdas de Iraí (Cassino e aeroporto), no entanto levantamentos feitos no município apresentam a incredibilidade dos moradores de Iraí como um dos principais fatores de sua decadência.

CAPÍTULO 3:

O TURISMO E OS KAINGANG NA TERRA INDÍGENA DE IRAÍ

3.1. O TURISMO NA TERRA INDÍGENA DE IRAÍ

Edson Schenell, morador de Iraí e proprietário de um mercado e uma padaria nesta cidade, e natural de Águas Frias conta que:

“o turismo está decaindo desde 1980 em Iraí, nesta época os hotéis eram cheios. Primeiro afundou o Hotel Planalto em 1983 - 84, o Hotel Iraí fechou na mesma época. Os hotéis Planalto e Internacional viraram pensão. As quatro pensões que tinham em Iraí antes desta data fecharam, pois funcionavam como quebra-galho dos hotéis. Depois foi o hotel Avenida que hoje fica com o resto dos turistas de outros hotéis. Faz menos de oito anos que a família Konzatti comprou o Hotel Iraí. Na minha opinião, a solução para o turismo seria terminar com o balneário e fazer um balneário novo, fazer um mini zoológico, já tem o parque aquático em construção. Não há danceteria em Iraí, a [danceteria] Taba foi fechada pela prefeitura antes dos índios subirem, por perturbação do ambiente. Os políticos de Iraí só formam os filhos e não se preocupam com a cidade. Em Iraí se compra voto e o lixo todo de Iraí, antes depositado no aeroporto, hoje vai a Palmitos”.

Apesar da decadência, o turismo segue como um setor de grande importância na economia local, como vimos no capítulo anterior, apesar das alterações na configuração da infra-estrutura turística nos últimos anos.

Os turistas que visitam a Terra Indígena de Iraí ficam hospedados no município de Iraí. Apenas pesquisadores e amigos dos índios ficam nas casas dos índios.

No município de Iraí, há sete hotéis: Iraí, Balneário, Thermas, São Luiz, Avenida, Internacional e Planalto. No total são 362 apartamentos ou quartos com capacidade para hospedar 740 pessoas. Geralmente os moradores da cidade indicam como turísticos apenas os primeiros cinco hotéis citados acima. Uma das razões para isto é que os outros dois hotéis (Internacional e Planalto) trabalham com pensionistas ao longo do ano e veranistas apenas na temporada.

Para os hotéis, o período de alta temporada começa entre outubro e novembro e termina entre março e maio, o que pode variar de hotel para hotel. Neste ponto percebe-se a diferença entre o interesse dos Kaingang pelo turismo dos hoteleiros, pois a maior parte da comunidade kaingang de Iraí viaja pelas praias de dezembro a março para vender seu artesanato. De fato no calendário agrícola, escolar e de festas há um intervalo nestes meses. A colheita é realizada em dezembro e a escola indígena tem um período um pouco maior de férias para que haja tempo de as famílias retornarem.

O dia do índio é marcado pela presença de praticamente toda a comunidade, reiniciando o novo ciclo de estadia na Terra Indígena.

O público dos hotéis na alta estação é composto por hóspedes particulares, jovens casais em férias, variando bastante, no resto do ano, quando os Kaingang estão em Iraí, são quase exclusivamente excursões de terceira idade.

Com exceção ao Hotel Iraí, reaberto recentemente, todos os demais foram “adquiridos” através de herança. Os proprietários dos hotéis Planalto e Balneário são primos e são primos também os proprietários dos hotéis São Luiz e Avenida. O hotel Thermas funcionava antes como escola em Iraí e é de propriedade de uma congregação de freiras, Irmãs de Notre Dame. Seis dos sete hotéis possuem piscina, sendo que três deles possuem também piscina térmica. A infra-estrutura varia, mas em geral é ampla especialmente nos hotéis indicados como turísticos. Seis dos sete hotéis oferecem alimentação de pensão completa incluída na diária, a exceção é o Hotel Planalto que comercializa apenas o pernoite.

Pode-se perceber que o turismo de Iraí tem sua base firmemente calçada na rede hoteleira – hotéis familiares dos quais o turista sai apenas para ir ao balneário. Todos os passeios costumam ser ofertados pelo próprio hotel, inclusive os serviços de animação turística como pequenos bailes e shows. A principal atração da cidade é o Balneário, que não atende mais às expectativas turísticas dos moradores de Iraí pois é antigo e possui limitada infra-estrutura.

Dois destes hotéis, Iraí e Balneário, promovem passeios para a Terra Indígena de Iraí. Segundo Leonardo Teston, filho do proprietário e gerente do Hotel Balneário, há quatro anos havia roteiros de passeios tipo *city tour* pela região, desses, três passavam pela reserva indígena (todos com saídas mensais do Hotel Balneário, com grupos de, em média, trinta pessoas). A operacionalização destes passeios funcionava da seguinte forma: Leonardo contatava um motorista que por sua vez contatava as lideranças indígenas ou, outro motorista, que morava em Planalto. Logo na entrada era feita uma dança, seguida da venda de artesanato. A visita dos turistas durava cerca de quarenta minutos a uma hora, alguns se indispunham porque os índios queriam cobrar pelas fotos tiradas.

Atualmente o Hotel Balneário faz cerca de dois passeios ao ano deste tipo. O passeio é feito com os ônibus do motorista Ivo, sem guia e às vezes acompanhado por um funcionário do hotel. O passeio, com duração de uma hora, custa de dois a três reais e dele participam em média 20 pessoas. As informações a respeito dos índios cedidas pelo motorista ou funcionário são as mesmas que circulam na cidade, imprecisas, esparsas e até mesmo errôneas. Para Leonardo, o aeroporto é uma área federal que não poderia ter sido dada aos índios. Ele, como a maioria dos não índios, em Iraí não aceita a idéia de que esta é uma terra legitimamente indígena.

O Hotel Iraí promove visitas à Terra Indígena há quatro anos. Com relação à frequência das visitas houve uma divergência de informações: na primeira entrevista informaram que seria geralmente duas vezes ao mês e na segunda entrevista, quando solicitamos acompanhar um destes passeios, os funcionários do hotel informaram que este passeio era realizado apenas duas a três vezes ao ano. O hotel não possui um guia formado, sendo assim acompanha o guia que veio com o grupo e, às vezes, um recepcionista pode ir também. Segundo Gilson Conzatti, gerente e filho do proprietário, a organização do passeio acontece da seguinte forma: primeiro há contato direto com o cacique Valdemar que indica um índio (historiador) ou ele mesmo conversa com o grupo de turistas. A visita dura em média 45 minutos e é parte de um *city tour* que dura duas horas e meia.

Para seus hóspedes, o Hotel Thermas facilita o uso de transportadoras, quando há solicitação para fazer à Terra Indígena de Iraí, mas não promove passeios de forma independente.

A única agência de viagens cadastrada da cidade, Anjo Viagens, não faz passeios à Terra Indígena, há dois anos, devido a turbulências na política indígena. O trabalho da agência limita-se ao transporte, pois não existem guias formados na cidade para esta atividade. A prioridade da agência é o transporte escolar. A outra transportadora é a *Top Tour*, que pertence ao ex-prefeito da cidade, e há também os transportadores independentes Ivo, Jacó e Rodrigo.

Na área de transporte em Iraí há cinco táxis (que os índios utilizam para ir da cidade até a Terra Indígena ao custo de doze reais). Também para percorrer este trajeto

da cidade a T. I. há cinco horários diários de ônibus que realizam este trajeto na ida e quatro na volta. A visita dos turistas a Terra Indígena pode ser feita através dos hotéis ou de forma independente, quando costumar usar os próprios veículos em que realizaram a viagem, seguindo a orientação dos hotéis.

Os Kaingang de Iraí classificam como positivo a visita daqueles que descem dos carros, pois sentem-se tratados como animais em um zoológico quando os turistas não descem dos veículos.

Os Kaingang em Iraí não dependem do turismo. Esta atividade beneficia economicamente apenas parte da população que comercializa seu artesanato diretamente com os turistas. Ainda assim vêem o turismo como algo positivo, mas que pode ser melhorado. Essas melhorias nem sempre estão ligadas ao lucro monetário que o turismo pode proporcionar, mas, da forma com que eles se expressam e se apresentam nesta arena turística.

A marca do turismo na Terra Indígena em Iraí é a hospitalidade dos índios. O dinheiro é ganho, nestas visitas, exclusivamente com a venda de artesanato que pode ocorrer na cidade, como na maioria das vezes. Os índios não apenas aceitam que os turistas os visitem o local de suas residências como apresentam suas danças, fruto do “resgate cultural” ou ainda designam um índio para falar de seus costumes. Nenhuma destas atividades é remunerada, o que levanta a questão: o que estes índios estão trocando com os turistas e porque fazem todo este esforço? Quando estive na Terra Indígena, os índios me acolheram como se eu fosse um parente, me alimentaram e me cederam suas melhores acomodações e me deram seu tempo e atenção sem cobrar nada, então Augusto (ex-cacique) me disse que isto é a hospitalidade indígena. Mas afirmaram que a hospitalidade indígena também tem uma certa expectativa em relação ao comportamento do hóspede: que ele não recuse ou se queixe do que lhe é ofertado. Portanto os turistas são recebidos desta maneira tradicional.

A “cultura kaingang” é não apenas um objeto, mas também o é, pois os próprios Kaingang se pensam atualmente, entre outros lugares, na escola, onde também fazem o “resgate cultural” para si próprios, se é que há a possibilidade de descolar o que os índios são para si mesmos e o que são no contato interétnico, já que

o contato é parte integrante do que são hoje. O convívio com a fronteira étnica é porém experimentado diferentemente de acordo com cada aspecto da vida diária, do qual o turismo é apenas um aspecto, mesmo que englobe outros.

Para os turistas trata-se de uma oportunidade de confrontar seus estereótipos à realidade. E o que os Kaingang buscam mesmo nesta arena é o respeito.

O contato dos turistas com os índios, porém, não se dá exclusivamente na Terra Indígena. Alguns índios vão até a frente dos hotéis ou até a frente do balneário para vender seu artesanato.

Diante desse fato, entrevistamos dez pessoas (cinco homens e cinco mulheres de idades que variam de 59 a 83 anos), integrantes de um grupo de terceira idade proveniente de Osório, hospedados no Hotel São Luiz há cinco dias e que teriam uma estadia de dez dias em Iraí. Os entrevistados afirmaram viajar pelo menos uma vez ao ano para destinos variados. Destes, sete já haviam visitado Iraí recentemente e quatro vem todos os anos. Entre as razões que os levaram a Iraí nenhum dos entrevistados citou a presença indígena, mas como motivação principal apareceram como respostas: águas termais, descanso, passeio, saúde e estar com os amigos. Trata-se de turistas recreacionais e não turistas étnicos.

Os turistas entrevistados possuem diferentes opiniões sobre os indígenas. Todos, porém, de maneira mais ou menos direta, reproduzem imagens e estereótipos que foram apresentados na introdução, que apontam os índios desde traiçoeiros, indomáveis e preguiçosos até puros, ingênuos e bons, incapazes de vilanias. Corroborando a imagem de “bom selvagem” e também a “consciência culpada” (OLIVEIRA, 1999).

Quando indagados se conheciam os índios da etnia kaingang, apenas seis disseram que conheciam (cinco os relacionaram aos índios que encontraram em Iraí e um disse que conheceu através da televisão e descreveu-os como agressivos, não produtivos e que só querem espaço). No entanto, todos disseram ter tomado conhecimento de alguma forma dos índios em Iraí. Ao serem questionados sobre o que sabiam, as respostas foram variadas e carregadas de opiniões: fizeram perguntas como “do que vivem eles?”; ou comentários sobre o fato de que vivem no aeroporto, espaço

que visitaram e foram aconselhados a não descer do ônibus; sabem que os índios acampam próximo à Atlântida Sul e são pacíficos, vão para praia de Santa Terezinha, mas são “meio fechados”; que até representam atração turística e até são educados; que possuem uma reserva bem organizada e bem assistida pela FUNAI e prefeitura, pois não os vêem como bêbados nem pedintes sendo a maior parte de Iraí mesmo; que a “zona” (aeroporto) é deles, não cultivam muito a terra, são habitantes da região, que o aeroporto foi construído em Terra Indígena e que o índio não é integrado como ser humano. Houve inclusive acusações dos que consideram os índios como vadios, pois suas crianças são colocadas para vender artesanato e de que vivem com cesta básica; não são sérios, são “preguiçosos”.

Sobre a presença Kaingang em Iraí: que “ficam com pena pois eles teriam que ter um local tranquilo para viver”; outros respeitam já que os índios não incomodam e chegam inclusive a gostar deles; os que vão aos hotéis são considerados “bonzinhos”; não estorvam; alguns reconhecem que os índios vivem a vida deles e os turistas que se intrometem; outros ainda acham que os índios são relaxados pois falta higiene, que precisam trabalhar mais e cumprir prometidos, teriam que produzir e não cobrar pelas fotos tiradas. O organizador do grupo diz que: é maravilhoso, deviam fazer casas típicas como ponto de atração turística, reconstruir uma tribo lá na aldeia, afirma que nós temos culpa.

Os turistas não mencionam em nenhum momento a hospitalidade indígena. Isso demonstra que os turistas não reconhecem este esforço tradicional da cultura Kaingang. As opiniões dos turistas giram em torno do que deve ser feito e qual seria o tratamento adequado aos Kaingang, mas não reconhecem o tratamento que os Kaingang consideram adequado a eles, exceto em suas precariedades.

As informações disponibilizadas pelos hotéis sobre os Kaingang na cidade de Iraí são poucas e, às vezes equivocadas, o que se reflete nas opiniões dos turistas. Aqueles que possuem informações mais próximas da realidade indígena obtiveram-nas junto aos próprios índios. A falta de guias de turismo e informações qualificadas bem como as motivações destes turistas para ir a Iraí demonstram que os Kaingang estão ainda marginalizados com relação ao turismo desenvolvido no município, embora a

iniciativa privada tente usar os Kaingang da Terra Indígena de Iraí como um atrativo turístico³⁷. Até pouco tempo atrás, eram vistos como empecilho à expansão do turismo devido ao aeroporto.

Para os hoteleiros e especialmente para os “novos” hoteleiros, os índios representam um atrativo a ser desenvolvido. Apresentam as seguintes opiniões sobre a presença dos índios kaingang no turismo:

- *Iraí* - é um potencial que fica “trancado” na ilusão de que os iraienses têm de viver no passado, a política deveria trabalhar a auto-estima das pessoas;
- *Balneário* - é um atrativo a ser desenvolvido através da cultura e artesanato;
- *São Luiz* - falta a FUNAI usar seu poder para organiza-los;
- *Thermas* - os turistas valorizam os índios, que não são “coitados”;
- *Avenida* - considerava interessante quando havia menos famílias, teriam que ser conhecidos com o turismo;
- *Internacional* – não há muito benefício, eles ganham dinheiro e não aplicam no turismo;
- *Planalto* - bom, a infra-estrutura deles deu emprego e espaço do aeroporto passou a ser usado.

Portanto, as opiniões dividem-se entre os que vêem os índios como atrativo e os que se posicionam favoravelmente mas com ressalvas, apesar de não terem se posicionado contra na relação entre os Kaingang e a atividade turística.

Tampouco os hoteleiros reconhecem a hospitalidade Kaingang, propõem o que deve ser feito sem identificar a base deste movimento que leva os Kaingang estabelecer propostas que não visem o retorno econômico imediato, tal como é para os hoteleiros.

Alguns hoteleiros fizeram menção à “perda” da cultura, portanto perguntamos quais as modificações nos últimos anos entre os índios. As respostas foram desde que mudaram as feições, que conhecem melhor a cultura não índia e cada vez estão mais estudados, que diminuiu a bebida e começou o resgate da cultura, que tem escola e estão mais limpinhos, usam roupa limpa, que eles tem atendimento próprio na cidade e

³⁷ Ver folders e panfletos no Anexo 4.

que estão aderindo aos brancos. Para os hoteleiros o turismo tende a ser quase um estado de espírito, que demanda serviços com os quais se obtém lucro³⁸.

Para os turistas, os índios representam um atrativo que poderia ser melhor explorado, aproximando as condutas esperadas do que seria esperado de iguais. Como, por exemplo: não cobrar pelas fotos, ter uma higiene condizente com os padrões não índios, trabalhar mais, corresponder aos pedidos dos turistas e ter locais apropriados para visitação turística. Estes padrões são os mesmos que se esperam de uma comunidade qualquer, sem levar em consideração suas especificidades socioculturais que os fazem cobrar pelas fotos, ter padrões de higiene diferenciados, trabalhar de acordo com seu costume e não de acordo com a demanda, e receber os turistas em seu próprio local de convivência. Essa “necessidade de adequação cultural” reclamada pelos turistas entra em choque com a reclamação dos hoteleiros de que os índios estão passando por um processo de “perda da cultura”. Os turistas, portanto, esperam que alguns padrões culturais se modifiquem a fim de que possam experimentar a convivência com os índios de forma mais próxima com a sua própria experiência cotidiana. Há que se levar em consideração que não são turistas étnicos, que querem ver os índios como principal atrativo do passeio, mas sim de turistas recreacionais que ocasionalmente encontram os índios.

Turistas e hoteleiros concordam, sendo que o segundo apoiado no discurso do primeiro, que os índios constituem atrativo, porém discordam quanto à “cultura indígena”. Para os hoteleiros os índios não devem estar sujeitos a mudanças pois assim deixariam de ser “muito” atrativos, para os turistas algumas mudanças seriam necessárias para que se tornem mais atrativos. Dentro deste impasse temos os índios e como eles se organizam.

A Terra Indígena de Iraí é bastante visitada, além dos turistas ocasionais, muitos trabalhos acadêmicos foram e são desenvolvidos nela³⁹. Para isso, a

³⁸ Quando indagados sobre o que seria turismo, os hoteleiros de Iraí responderam respectivamente nos hotéis Iraí, Balneário, São Luiz, Thermas, Avenida, Internacional e Planalto: que é uma forma de agregar valores; indústria que estipula vários serviços de acordo com cada atrativo; descanso, lazer, saúde enfim, tudo que faz bem; a alegria de sair da rotina, descanso; (receptionista) forma de lazer; pessoas de fora que vem fazer banhos; lazer em busca de algo diferente, relaxar e conhecer culturas.

³⁹ Em 2004 foram três além deste, com os temas de verminose, resistência física e motricidade.

organização ocorre da seguinte maneira: para visitar a escola é só falar com sua diretora, como no caso do dia do índio por exemplo. Já para visitar a comunidade o adequado é falar com a FUNAI, o que nem sempre acontece. As visitas de um dia que não ocorrem por razões de estudo ou que não se realizem em grupo dificilmente contatam a FUNAI e aos finais de semana não há representante da FUNAI bem como a escola não funciona, além do costume de não solicitarem permissão aos que ficam por pouco tempo na T.I..

Em julho de 2004 dois grupos estiveram visitando a Terra Indígena de Iraí de forma independente e inesperada. O primeiro grupo era de universitários da Universidade Regional Integrada (URI), do curso de pós-graduação em história. A professora entrou em contato com a escola para pedir permissão que lhe foi concedida, mas o grupo desejava conhecer a comunidade que não tinha sido previamente avisada. Apesar de desprevenidos, os índios se organizaram rapidamente, Roberto Carlos dos Santos e Augusto Opê da Silva (ambos ex-caciques) palestraram sobre a comunidade pela manhã e pela tarde nas instalações do Instituto Humanitas.

O outro grupo era do município de Capitão, entre eles estavam o prefeito e duas “princesas” do município (veículo da prefeitura). Totalizavam seis pessoas e ficaram hospedados no Hotel Iraí. Vieram por conta própria, sob a indicação do hotel, após visitarem Ametista. Ficaram entre dez e vinte minutos na Terra Indígena e só as mulheres desceram do carro, o motorista manteve o veículo ligado.

Segundo Roberto Carlos dos Santos, os visitantes da Terra Indígena de Iraí podem ser divididos entre turistas, visitantes índios, alunos não índios e universitários.

“O turista vem mais para matar uma curiosidade, vem com tempo livre. Quando vem dos hotéis vem por exigência do turista hospedado nos hotéis, não se fala da importância da comunidade, dificilmente falam com os índios, só às vezes o hotel Iraí e o Thermas. Os visitantes índios têm dificuldade de condições. Vem para aprender e para se divertir em bailes, aproveita para visitar parentes, encontrar casamento, participar em eventos com outros estudantes índios, fazem intercâmbio. Os alunos visitantes não índios vêm pela integração de estudantes através da escola, para no futuro haver respeito e diminuir a exploração. E tem também os estudantes de universidade que vem fazer seus trabalhos de conclusão de curso”.

Entre estes tipos de turistas, segundo Roberto, os que mais fazem intercâmbio, depois dos visitantes índios são os alunos visitantes que, embora fiquem menos tempo

que os universitários, vêm em maior número e fica claro que se ganha respeito com eles. Já com relação aos trabalhos acadêmicos, nem sempre os índios têm contato com os resultados, mas nem por isso deixam de colaborar e exigir resultados dentro do alcance de cada trabalho. Talvez os universitários aqui estejam meio deslocados, pois neste caso se faz um acordo para os usos da pesquisa que ultrapassa os limites da visita e dos ganhos que possam advir do conhecimento adquirido pelo visitante. Mas fica claro que para Roberto quem ganha mais são estes alunos universitários que os índios com suas visitas.

Para Augusto, os turistas dos hotéis vêm para conhecer e se dividem entre os que exploram - turistas que barganham o preço do artesanato - e os que não exploram - valorizam o artesanato.

No entanto, todo este movimento dentro da terra indígena não é motivo de alarde. Muitos não pensam em tudo isso como turismo ou pelo menos como algo significativo, não sentem que são atrapalhados e até consideram que haja benefícios pois conseguem vender seu artesanato diretamente aos turistas que chegam a sair do veículo. Porém, a atitude de os turistas não saírem do veículo, fazem com que os índios sintam-se tratados como animais em um zoológico, pois são apenas observados pela vidraça. A indiferença indígena frente a essa movimentação em sua terra parte do princípio de que a vida é praticamente a mesma, com ou sem turistas. Já para os turistas trata-se de uma oportunidade de confrontar suas imagens e estereótipos com a realidade, embora os índios achem que esta realidade deva ser confrontada em termos de conversa e convivência e não apenas contemplamento. De fato o contemplamento além de não propiciar o entendimento necessário da atualidade indígena, pode levar a outras interpretações errôneas. A pauperização da comunidade pode levar a crer que não vivem mais em sua tradição. Espera-se portanto seja por costume, seja para elucidação de alguns pontos, que haja conversa.

Mas, as lideranças indígenas apostam no desenvolvimento futuro do turismo. Essas lideranças já foram procuradas por empresários não índios e por isso montaram uma comissão para discutir as questões relacionadas ao turismo na Terra Indígena. A hospitalidade é a principal razão que move estes índios, já que seu retorno econômico

é mínimo diante do desprendimento que apresentam em receber os turistas e embora este esforço não seja reconhecido pelos não índios e é nisso que os empresários parecem se basear no âmbito dos projetos, na ausência de ambição de lucros por parte dos índios a princípio. Isto não representa que os Kaingang não queiram ter lucro com o turismo, mas apenas que esta não é a prioridade da comunidade. Veremos que a Comissão Indígena se preocupa mais com os transtornos que podem advir do turismo que com os lucros.

3.2. POLÍTICAS E PLANEJAMENTO DO TURISMO

3.2.1. Planejamento: Comissões de Turismo

A propulsão para o turismo em Iraí que chegou na Terra Indígena veio da iniciativa privada. Um empresário que tem planos para um parque aquático na região juntou-se a um amigo vereador de Iraí e organizaram, primeiramente, um evento sobre motos em 2003 e para isso contataram os índios, que liberaram uma trilha dentro da terra e fizeram seu artesanato para ser comercializados como *souvenirs*, comprados pelo evento e distribuídos aos participantes.

No verão de 2004, propuseram aos índios que liberassem a pista para outro evento, um “quilômetro de arrancada” . O vereador disse o uso da pista foi pago, mas os índios inflacionaram o preço. Como o verão é também a temporada de venda de artesanato nas praias, havia poucas pessoas na terra indígena e assim, as lideranças que estavam lá aceitaram fazer. Os empresários não índios perceberam que os índios poderiam ser seus parceiros no turismo, em função disso resolveram fazer um projeto mais amplo, para toda a cidade incluindo a terra indígena e convidaram outras pessoas da cidade que teriam interesse pelo desenvolvimento do turismo de Iraí.

Havia sete pessoas interessadas, mas apenas cinco participaram das reuniões com os índios: um hoteleiro, um vereador, o secretário de turismo do município, o presidente da associação comercial e o gerente do Banco do Brasil. Segundo o vereador que ajudou a montar o grupo, o único interesse é integrar índios e não índios.

No dia 22 de abril de 2004 reuniram-se, e identificam as seguintes demandas: incentivo ao turismo com eventos, encontros de culturas, trilhas ecológicas, reconstruir toldo tradicional para apresentações culturais e venda de artesanato, parceria para busca de recursos financeiros, participação no orçamento municipal, patrulha agrícola, ampliação da rede elétrica, continuidade dos encontros junto à comunidade indígena, asfaltar a estrada de acesso cidade-aeroporto e a participação dos indígenas nos cargos de confiança do município. Para o início destas atividades o cacique disse que pediria licença à FUNAI. Os empresários ofereceram a princípio dois mil reais e o maquinário necessário aos índios.

O projeto proposto pelos não índios, apesar da reunião de abril de 2004, foi elaborado em setembro de 2003 e pretende: fazer duas pontes pênséis, sendo uma com acesso à Terra Indígena, reformar a barragem do rio do Mel, fazer uma passarela fixa, reconstruir o toldo indígena com três ocas, uma grande e duas pequenas para que habitem guardas índios, reativar trilhas ecológicas, sendo que quatro partindo das ocas, fazer treinamento pelo SEBRAE (Serviço de Apoio a Micro e Pequenas Empresas) e pelo SENAC (Serviço de Assistência ao Comércio), e fazer uma conscientização sobre o lixo. Este projeto foi encaminhado à FUNAI.

Augusto *Opê* da Silva diz que soube da realização de duas reuniões sobre turismo com o pessoal da cidade dentro da área para as quais ele não foi convidado, foram apenas as lideranças. A terceira reunião ocorreu “de surpresa” e o projeto já estava pronto, de quatro mil reais, então, sugeriu formar uma comissão. Depois que os não índios saíram, discutiram os problemas que poderiam surgir, principalmente referentes ao abuso sexual e ingresso de drogas. Augusto diz que “*tem gente que não pensa no futuro, só no hoje, só em si próprio*”. Segundo Augusto, “*os índios nem sempre entendem a diferença entre o que é propriedade pública e privada e o patrimônio da comunidade pode acabar, como em outras situações, sendo vendido como patrimônio particular*”. Estas preocupações levaram à constituição de uma comissão indígena para discutir o turismo.

Esta comissão indígena é formada por doze membros, apesar de não ter poder de decisão, o objetivo é a discussão das demandas. São dez adultos, dos quais, quase

todos fazem ou fizeram parte da liderança indígena ou ainda, possuem mais contato e conhecimento da cultura não indígena e, também dois jovens para aprender e dar continuidade à comissão no futuro.

A formação da Comissão Kaingang para debater o turismo é uma estratégia às propostas feitas pelos não índios. De fato, toda política Kaingang no que vai além de suas terras indígenas, para fora, no contato com os não índios, se apresenta como reação e esta reação aparece com a necessidade de parar para refletir. Efetivamente existem diferentes tempos na tomada de decisões Kaingang e dos empresários, para os índios não se trata de decidir ou de uma democracia, as coisas tem que ser bem discutidas entre os chefes de família e em suas respectivas casas, para que se formulem opiniões. O turismo não é algo inevitável para a comunidade de Iraí, mas algo que quando julgarem como indesejado fecham os acessos, embora a cidade ameace a fazer o mesmo com eles.

De fato, a forma que a política Kaingang se estrutura é bastante diferente da política não índia. Ao cargo de cacique em Iraí não se candidata mais de uma pessoa por vez e esta pessoa muitas vezes é indicada e apoiada pelo cacique anterior, portanto a votação é apenas para aceitar ou rejeitar o novo cacique. Segundo Clastres (1986), *“a chefia não é o lugar do poder, os caciques seriam servos da comunidade que no cargo de chefia organizariam as demandas da comunidade mais do que dariam ordens”*. Isto pode ser observado na organização política de Iraí, onde cabe aos chefes das casas conduzir as demandas de seus genros, já que o padrão de residência é matrilocal, filhas solteiras e casadas, filhos solteiros e esposa. Muitos destes chefes de família constituem “tronco velho”, suas histórias estão entrelaçadas com a história das terras indígenas em que vivem e participaram de maneira decisiva em suas demarcações e aquisição de outras demandas da comunidade. Alguns foram caciques.

O cacique é indicado por estes chefes de família e portanto é aquele que tem apoio da maioria dos chefes de família. Mas o cacicado é um posto instável politicamente, o cacique deve cuidar para que tenha sempre o apoio da maioria dos chefes de família, não deixando sua oposição crescer, sempre procurando atender as demandas de todos os chefes de família, disto depende a manutenção em seu posto.

Como ressalta Clastres (1986), a oralidade também é uma qualidade essencial ao cacique.

A liderança, formada em Iraí pelo conselho, cacique, vice-cacique, major, capitão, sargento, cabo e polícia⁴⁰, é encarregada de manter a ordem mas, a serviço da comunidade e pouco se impondo a ela. Cabe ao cacique manter a ordem sob risco de ter que deixar o cacicado se não for capaz de fazê-lo a contento, para tanto se utiliza da polícia indígena, que não se impõe à comunidade indígena, mas assim como o Conselho, media conflitos. O conselho ajuda-o no caso de conflitos entre as lideranças e em conflitos mais graves da comunidade, sendo composto de dois membros pertencentes cada um a uma das metades tribais. É neste aspecto que a tradição se mostra presente. De fato os Kaingang consideram Iraí como um lugar onde a tradição ainda é mantida e o que se torna mais visível à medida que analisa-se sua chefia.

Nas visitas ocasionais dos hotéis o cacique é avisado e, se solicitado, ele pede a um dos membros da liderança que fale com os turistas. A polícia indígena cuida para que não saia nada errado, sendo sua atuação mais próxima, na ocasião de bailes e festas. De fato, suas preocupações e seu funcionamento se distinguem muito das lideranças não índias e o Conselho Indígena de Turismo vem a somar na atuação das lideranças indígenas, mesmo apenas discutindo pois suas reflexões servirão de base para as políticas da liderança indígena.

A Comissão de Turismo Kaingang é um esforço político para uma atividade tida como tipicamente econômica, onde são políticas também as aspirações Kaingang em torno desta atividade. O objetivo é “amansar” os não índios, ensinar a eles como deve se tratar os índios.

3.2.2. Políticas para o Turismo

O turismo em Iraí, no inverno, é predominantemente um turismo de terceira idade. A administração pública, porém, quer atrair outros tipos de turismo construindo atrativos principalmente para os jovens, sem excluir o turismo de terceira idade. A

⁴⁰ Os nomes das lideranças indígenas são herança do período em que os militares administravam as Terras Indígenas através do Serviço de Proteção ao Índio.

elaboração de eventos é um dos eixos de atração do turismo, mas se faz necessária a qualificação das pessoas que pretendem atuar nesta área. O levantamento das possibilidades do município é o primeiro passo a ser feito no planejamento e a participação da comunidade é essencial para o processo do planejamento turístico.

Os planos para o turismo na administração eleita em 2004 incluem a recuperação e o embelezamento da cidade, mas para isso faltam recursos. Pretendem privatizar o balneário; buscar parcerias com os hotéis e com o balneário; trabalhar o turismo para a terceira idade, exaltando a saúde e o sossego, que são características renomadas de Iraí; criar atrativos para jovens, criar novos eventos; aproveitar melhor água e mata pelo turismo náutico, regional, religioso; e, buscar investimentos. A capacitação será alcançada através de Seminários da Empresa Brasileira de Turismo e da Secretaria de Turismo do Estado.

Para o prefeito e vice-prefeito eleitos em 2004 seria interessante que alguém os ajudasse a levantar as possibilidades do turismo em Iraí. Eles planejam preparar o pessoal receptivo do turismo, pretendem criar a Secretaria da Juventude, para discutir capacitação e emprego; buscam uma participação mais efetiva da comunidade indígena na administração, pois, segundo eles, o índio é parte da população de Iraí; pretendem convidar dois índios para atuar na prefeitura: um na Secretaria de Turismo e outro na Assistência Social, trazendo as reivindicações da comunidade indígena e buscando atendê-las. Embora este seja um dos desejos explícitos das lideranças, a comunidade kaingang não acredita que a população iraiense permitirá que este plano se concretize devido ao preconceito.

Sobre quem seriam os parceiros no desenvolvimento do turismo na Terra Indígena de Iraí, Valdemar diz que *“a liberação da FUNAI, a Secretaria de Turismo do Estado, Governo Federal FUNAI, e já tem apoio do município”*. Segundo Roberto Carlos dos Santos *“os parceiros seriam a comissão de turismo, empresas e mídia, tem que partir da comunidade e quanto mais parceiros melhor”*. Para Augusto os parceiros seriam *“o pessoal da saúde, educação, secretarias estaduais e municipais de turismo e cultura, FUNAI, secretaria da agricultura, universidade, ONG’s ligadas à questão indígena e toda a comunidade indígena”*.

A institucionalização das demandas indígenas começou com o Serviço de Proteção ao Índio, e com ele, a tutela. A tutela foi mantida pela Fundação Nacional de Assistência ao Índio e, embora a Constituição Federal assegure a autonomia indígena, a tutela segue como uma corrente para os índios no sul do Brasil. O regime de tutela também influenciou e influencia as outras instâncias do Estado na atuação com os índios. O assistencialismo, me parece, ser fruto da tutela. Neste sentido, os políticos de Iraí vêm tentando romper estas barreiras ao se propor colocar dois índios para trabalhar na prefeitura, não apenas na Assistência Social, mas também na Secretaria de Turismo, para o atendimento às demandas dos índios. Para os índios a tutela parece ser uma forma de se resguardar, pedir licença à FUNAI para dar segmento aos projetos de turismo assegura aos índios que não serão enganados ou subjugados.

3.2.3. Legislação de Turismo em Terras Indígenas

Não existe legislação específica que regule o turismo em Terras Indígenas. Isto porém parece ser irrelevante, pois independente disso os índios desenvolvem o turismo, como mostramos na introdução. Mas, existe uma legislação cuja finalidade é proteger os índios: o Estatuto do Índio, em vigor e ainda o projeto do novo Estatuto, que por vezes tangem a questão do turismo. Esta legislação proíbe o turismo em Terras Indígenas, mas a decisão dos índios tem sido respeitada para além da legislação. Temos aqui uma contradição entre a realidade indígena e a legislação.

A Lei n.º 6.001, de 19 de dezembro de 1973, do Estatuto do Índio, apesar de considerado obsoleto pelos índios é a lei que regula a situação jurídica das comunidades indígenas e tem o propósito de *“preservar a sua cultura e integrá-los progressiva e harmoniosamente à comunhão nacional”*.

Segundo a Lei nº 6.001 do Estatuto do Índio, em seu art.2º:

“... cumpre à União, aos Estados e aos Municípios, bem como aos órgãos das respectivas administrações indiretas, nos limites de sua competência, para a proteção das comunidades indígenas e a preservação dos seus direitos; (...) executar sempre que possível mediante a colaboração dos índios, os programas e projetos tendentes a beneficiar as comunidades indígenas”

Esta lei dá pleno direito ao poder público de executar projetos dentro das Terras Indígenas, mas o decreto n.º 58.824 - de 14 de Julho de 1966, no artigo 2º, especifica claramente quais as normas para este procedimento:

“... 2.Tais programas compreenderão ser medidas para:

a) permitir que as referidas populações se beneficiem, em condições de igualdade, dos direitos e possibilidades que a legislação nacional assegura aos demais elementos da população;

b) promover o desenvolvimento social, econômico e cultural das referidas populações, assim como a melhoria de seu padrão de vida;

c) criar possibilidades de integração nacional, com exclusão de toda medida destinada à assimilação artificial dessas populações.

3.Esses programas terão essencialmente por objetivos o desenvolvimento da dignidade, da utilidade social e da iniciativa do indivíduo.”

Segundo o Estatuto do Índio, capítulo II - Das Terras Ocupadas art.24:

“O usufruto assegurado aos índios ou silvícolas compreende o direito à posse, uso e percepção das riquezas naturais e de todas as utilidades existentes nas terras ocupadas, bem assim ao produto da exploração econômica de tais riquezas naturais e utilidades”.

Mas, segundo o art.42 do capítulo IV – Dos Bens e Renda do Patrimônio Indígena:

“Cabe ao órgão de assistência a gestão do Patrimônio Indígena, propiciando-se, porém, a participação dos silvícolas e dos grupos tribais na administração dos próprios bens, sendo-lhes totalmente confiado o encargo, quando demonstrem capacidade efetiva para o seu exercício”.

Sendo assim, os projetos para Terras Indígenas devem ser mediados pelo órgão tutor, no caso a FUNAI.

Segundo o art.58, capítulo II – Dos crimes contra os índios do título VI – Das Normas Penais, do Estatuto do Índio:

“Constituem crimes contra os índios e contra a cultura indígena: (...) II- utilizar o índio ou comunidade indígena como objeto de propaganda turística ou de exibição para fins lucrativos. Pena – detenção de dois a seis meses”.

Portanto, o Estatuto em vigor diz que os projetos que tenham fins econômicos podem ser feitos pelo município, mas devem ser mediados pelo órgão tutor, sendo considerado como crime a propaganda turística. Nenhum outro artigo cita a atividade turística.

Segundo o projeto de Lei n.º 2.057, de 1991, o novo Estatuto das Sociedades Indígenas em seu art. 3º, parágrafo 3, os Estados e Municípios apenas devem colaborar dando assistência e proteção às sociedades indígenas. O art. 4º define como deverá ser esta política, dentre outras afirmações, nos meios de auto-sustentação com a possibilidade resguardada de livre escolha dos índios, comunidades e sociedades indígenas protegendo os bens de valor cultural e outras formas de referência à identidade. É portanto mais específico que o Estatuto em vigor pois define mais claramente como é que será feita esta colaboração: no âmbito da assistência e proteção.

A propriedade intelectual e o direito autoral estão devidamente descritos no Estatuto em projeto, o que assegura um dos medos que a comunidade de Iraí bem como outras comunidades indígenas enfrentam com o turismo. O art. 34, parágrafo 1º, inciso II, coloca que os titulares dos direitos autorais podem interditar ou impedir a representação, exibição ou utilização de obras indígenas sem a respectiva autorização, por exemplo. Protege portanto a propriedade intelectual, não prevista no Estatuto em vigor.

O art. 147, diz que “cabe à União, através do órgão indigenista federal, promover e coordenar ações, programas e projetos voltados à produção indígena e define em seus princípios o respeito às especificidades das comunidades” bem como o incentivo ao uso de tecnologias indígenas. A interferência no processo de produção só deve ser feita, segundo o Estatuto em projeto, quando a sobrevivência econômica estiver comprometida ou atendendo interesses manifestos pelos índios, fundamentados em diagnóstico sócio-econômico-ambiental, sendo garantida a participação indígena desde a elaboração até o gerenciamento dos programas a serem desenvolvidos visando a autogestão do processo produtivo e estes terão como finalidade melhorar níveis de nutrição e viabilizar a produção indígena desde os meios de produção até a comercialização. O que mantém a comunidade indígena sujeita aos projetos do órgão oficial.

São delitos sujeitos à pena, segundo o art. 156, “utilizar o índio ou comunidade indígena, sem o consentimento expresso, com o objetivo de propaganda

turística ou de exibição para fins promocionais ou lucrativos” e segundo o art. 161, “ingressar em terras indígenas cujos limites tenham sido declarados, sem a devida autorização”. Aqui portanto, há uma inovação do novo Estatuto em relação ao antigo. O turismo passaria a ser permitido desde que com o consentimento indígena, que é como se opera de fato atualmente. Não fica claro porém quem deverá dar autorização para que se ingresse nas Terras Indígenas, se o órgão tutor ou a comunidade indígena.

3.3. CONCEPÇÕES DE TURISMO

Como vimos, para os Kaingang da Terra Indígena de Iraí o turismo envolve hospitalidade, o bem estar do visitante e do anfitrião. Mais do que uma atividade que implique em benefícios econômicos, o turismo é concebido como uma forma de relacionamento entre índios e não índios. Neste contexto a cultura Kaingang é objetificada, transformando-se em matéria prima para o relacionamento interétnico.

Para os Kaingang, o turismo é uma experiência recente. Não existe palavra no idioma kaingang para designação de turismo ou turista, embora existam palavras relacionadas. Segundo Augusto Opê da Silva quando vão a outra T.I. referem-se ao que vão fazer lá, como conversar ou ver alguém. O mais próximo de viajar, segundo o Dicionário Bilíngüe Kaingang-Português, de Úrsula Wiesemann, utilizado na escola da T.I., seria sair (hãn ke), palavra para a qual existem seis especificações (correndo, de repente, em grande número, para fora, sozinho, um a um) e, seu antônimo, voltar. O dicionário apresenta um total de 3.142 palavras e, entre as palavras relacionadas ao turismo há: festa (*fénhta*), táxi (*takis*), mala (*vênh pākri*), fotografar (*kāgran*) e dia do índio (*monh ko*).

Segundo Luiz Salvador “*é uma coisa nova, nosso turismo antigamente era de se organizar com outros povos para caça e outras atrações, como colher frutas, participar do kiki, nesta época os pajés eram líderes e todos respeitavam muito o cacique*”.

Segundo Augusto Opê da Silva “*turismo não é passear na floresta, ajudar a roçar, trocas de trabalho, botar cipó na água para pescar, mas antigamente ia uma turma era uma festa, se tem que posar lá, eles posavam como uma visita pra ver os parentes, talvez era o nosso tipo de turismo. O turismo gera lucro para o município, o índio não leva dinheiro para gastar, não paga hospedagem. As escolas e hotéis que vão à área gastam, mas os índios não*

cobram pela comida, mas quando eles vão à cidade tem que pagar pela comida”.

Apesar disso, a palavra turismo não é mais estranha aos Kaingang. Foram realizadas trinta entrevistas na Terra Indígena de Iraí entre lideranças políticas e sociais, membros da comissão indígena para a discussão do turismo e pessoas que vivem mais afastadas do aeroporto. Dos trinta entrevistados, apenas cinco manifestaram não saber do que se trata a palavra “turismo”. Destes, um é membro da liderança que preferiu não manifestar opinião. Os outros quatro, são moradores de locais mais afastados, dois deles conhecem a palavra banhista para referir-se a pessoas de outras cidades que visitam Iraí, um reconhece o termo veranista para este mesmo fim e, o outro, citou o termo visitante. Luiz Vitorino, pastor da Igreja Assembléia de Deus, afirma que quando moravam ao lado do balneário, antes da demarcação, não se ouvia a palavra turista, este termo lhe é familiar há apenas três anos, antes chamavam os visitantes de “banhistas” ou “veranistas”. Porém Francisco Salvador, vice-cacique, afirma que já escuta o termo “turista” há dezoito anos.

Sobre o significado do que seria turismo, dez dos entrevistados disseram que se tratava de pessoas que vem a Iraí, portanto com ênfase no turismo receptivo, como diz o major Antônio “*aqui é o lugar do turismo*”. Quatro entrevistados referiram-se a uma atividade comercial que proporciona lucro, sendo que três destes relacionaram à venda de artesanato. Três entrevistados referiram-se a sair, passear. Outros três entrevistados referiram-se a pontos ou locais de interesse turístico, portanto sair não apenas a qualquer lugar, mas a locais específicos de turismo, que possuam infraestrutura adequada. Outros entrevistados manifestaram se tratar de buscar coisas novas, conhecer culturas diferentes e fazer pesquisa histórica, ou seja, verificar como vive o índio, comparado ao que é lido nos livros.

Apenas cinco entrevistados responderam que já haviam feito turismo, relacionando esta atividade a excursão para trabalho, conhecer lugares turísticos ou ainda viajar para buscar conhecimento.

Uma descrição do turismo na Terra Indígena também pode ser feita a partir das entrevistas com os moradores da T.I. Iraí. Segundo Luiz Nascimento, membro do

conselho indígena, o turismo na T.I. *“é bom porque a gente faz uns troquinhos, mas não é muito. Uns descem, outros ônibus ficam todos no carro”*. Segundo Valdir Loureiro, integrante da polícia indígena, os turistas *“chegam para conhecer o material, artesanato, as picadas onde foi demarcada a terra. Seria importante que descessem do ônibus, mas acho que eles têm até medo”*. Para os que descem, segue a opinião de Luiz Vitorino, pastor da igreja Assembléia de Deus, *“mostrar as danças e palestrar é bom, eles gostam”*. Mauro Casemiro, professor de cultura da escola Nãnga, diz que os turistas *“vêm para olhar nossa tribo, nossas danças, comidas e artesanato. Sempre tem microônibus, mas não é toda semana, é bem raro. Vem de curiosidade para olhar, passear. Seria muito bom se descessem do ônibus, descer demonstra orgulho”*. Segundo os Kaingang de Iraí, os turistas não descem porque têm medo. Este medo está relacionado ao estigma de que os índios são cruéis e violentos, em uma concepção generalizada aos índios, como demonstrada na introdução, e mais específica relativa aos Kaingang como violentos e cruéis. Este estigma, sob a concepção de Goffman, está relacionado ao “desacreditado”, ou seja, àquele que leva o motivo de estigma exposto, pois apesar de dizerem que os índios mudaram sua aparência, não é facilmente dissimulável o fato de que são índios. As pessoas que descem dos carros seriam então àquelas definidas por Goffman como “informadas”, simpatizantes dos índios. Neste ponto se torna clara a dificuldade em “amansar” os brancos pois os que mais precisariam ser amansados se deixam levar pelo medo e não descem dos carros.

Segundo o cacique Valdemar *“quando avisam com antecedência a gente faz o resgate”* dando a dimensão dinâmica daquilo que entendem por “resgate cultural”, algo que como foi apontado por Grünewald, é (re)feito ou atualizado no momento em que é exposto e em cada momento em que é exposto. Como vimos na introdução, a cultura é o código com o qual opera uma determinada comunidade. O “resgate cultural” é refazer no presente determinadas expressões culturais, tais como danças, comidas típicas, cânticos, com um código atualizado, ou seja, ressignificados, segundo outras expectativas e necessidades.

Sobre o turismo da cidade de Iraí, a resposta de onze entrevistados indicou a atividade como decadente. Para sete entrevistados seria necessário expandir, através da

infra-estrutura, eventos, divulgação e, no que se refere aos índios, discussão e estrutura. Para dois entrevistados é bom, pois é de onde tiram seu sustento. Mas para outros dois entrevistados, Iraí depende do turismo, há exploração, e a atividade não foi criada de forma adequada.

O turismo dentro da Terra Indígena de Iraí é visto pelos índios entrevistados como positivo, mas ao mesmo tempo pode ser melhorado⁴¹. Embora a venda do artesanato seja a única fonte de renda com o turismo, poucos entrevistados referiram-se a questão econômica da atividade turística. De fato, para os índios, turismo trata-se de receber pessoas que saem de seus locais de residência para passear. Estes turistas deslocam-se para locais de interesse turístico a fim de buscar coisas novas, conhecer culturas diferentes, fazer pesquisa histórica. Portanto a questão do desenvolvimento econômico com o turismo é secundária. Isto se traduz no tratamento que os Kaingang de Iraí tem dado a esta atividade. Ao invés de focalizar a venda do artesanato como eixo do turismo, os Kaingang lançam mão de uma estratégia tradicional, a formação de uma comissão para tratar do tema.

Um ponto se sobressai nas entrevistas, é de que o turismo aparece, entre outras coisas, como uma forma de “amansar” os brancos. Nas palavras do major Antônio,

“No verão, vem mais gente aqui em cima ver nossa preservação. Vem sempre conhecer as coisas principais dos índios, não vem para desrespeitar. Conversam com a gente, é bom para nós. Uma vez só criticavam, agora se comportam que nem nós, não criticam ninguém”.

A informação de que “*se comportam que nem nós*”, deixa a entender que os Kaingang estão ensinando na atividade turística, especialmente o respeito. A constatação de que “*uma vez só criticavam, agora (...) não criticam ninguém*” mostra que não só os turistas aprendem, mas também os não índios que trabalham com o turismo, pois esta situação reflete que talvez os turistas estejam recebendo menos

⁴¹ Para treze dos trinta entrevistados, ao serem indagados sobre o turismo dentro da Terra Indígena de Iraí, o turismo é bom e importante. Para onze dos entrevistados, o turismo dentro da T.I. é insuficiente e pode ser melhorado. Nenhum dos entrevistados mostrou-se contrário à idéia dos visitantes dentro da T.I., embora alguns não tenham contato direto com este movimento, expressam que a outros que vendem seu artesanato pode ser vantajoso. Há de ser levado em consideração que o turismo é algo de que muitos querem se informar melhor. Para três dos entrevistados, turismo é algo que ainda vão experimentar e que teve seu começo no diálogo entre a comissão de turismo da cidade e a comissão de turismo da aldeia.

informações contrárias aos índios para confrontar com os índios e, é neste sentido que se pode dizer que estão “amansando” os não índios.

Augusto Opê da Silva, coordenador da comissão de Turismo, membro do Movimento de Resistência Indígena e ex-cacique, diz que o turismo “*é um jeito de divulgar nossa causa*”, ou seja, sensibilizar os não índios para respeito e valorização do índio. As expectativas também refletem os benefícios que podem advir desta atividade. Neste sentido Jairo Sales, morador recente da T.I. Iraí, acredita que “*através do turismo o índio será moralizado, reconhecido e ouvido. Se o turista tiver uma boa impressão melhora o preconceito. O turismo é a nossa arma*”. Luiz Salvador, membro da comissão indígena de turismo, afirma que “*respeito é importante e ter conhecimento de outras culturas para que não haja mais conflito. A comissão trabalha para o bem de todos*”, ou seja, a comissão não trabalha para o bem da comunidade kaingang de Iraí, mas de todos, índios e não índios.

Tratando-se do que buscam os turistas, para Roberto Carlos dos Santos, membro do conselho, coordenador da comissão de turismo e ex-cacique, “*os turistas visitam porque não é área urbana, queria que tivessem maior contato com a cultura, mas falta incentivo do governo*”. Segundo Francisco Salvador, vice-cacique, “*eles vem aí porque querem ver uma coisa que eles nunca viram, a gente tem que achar uma forma melhor de mostrar*”. Jairo Sales, explica o que deve ser melhor mostrado:

“*O turista vem com recurso (é um povo abastado), saem com objetivo de encontrar e comprar coisas novas. Porém os valores da comunidade não estão acessíveis ao turista, só às águas termais, por isso precisa ser mais bem explorado. Os valores kaingang que faltam mostrar é que os índios retiram da natureza apenas o seu sustento, cuidam a natureza, tem uma convivência harmônica com ela. Esta cultura está sendo vendida lá fora e os turistas vêm ver isso. Só que não sabemos recebê-los, não estamos dando o que eles querem. O interesse econômico é mais explorado pelos brancos que pelos índios*”.

Entre as sugestões de melhoria para turismo na T.I. Iraí, Ilenir Jacinto, vice-diretor da escola Nãnga, diz que “*tinha que ter controle da comunidade pelas lideranças e donos dos hotéis, geralmente não agendam, chegam e querem tirar foto*”. Valdir dos Santos, guarani, casado com Julinha, irmã de Roberto e inscrito no programa primeiro negócio, diz que “*falta sinalização desde a entrada da cidade até a terra indígena, faltam também casas típicas, todas são de material, teria que fazer*

umas de taquara”. Segundo Jairo Sales, “*na T. I. falta ajeitar as coisas, fazer banheiro, uma casa de cultura. Acho bom que tenha visitantes e penso que deveríamos agradá-los mais e atrai-los mais*”. Os Kaingang, estão aqui pensando em termos que englobam a cidade de Iraí, para eles turismo é genérico e não apenas a visita à Terra Indígena como extensão das visitas à cidade, mas a Terra Indígena pode ser o alvo principal do turismo que por consequência passaria pela cidade. Os Kaingang de Iraí não estão preocupados com os visitantes do balneário somente, mas estão preocupados em considerar seriamente o turismo na Terra Indígena, remodelando assim o município.

A menção a casa de cultura é bastante recorrente nas entrevistas, segundo Enes Mineiro, ex-cacique de Iraí e atual morador do Pinhalzinho, T.I. Nonoai, “*o complexo cultural existente no Pinhalzinho poderia ser o complemento do turismo de Iraí*”. Mas, os moradores de Iraí que se manifestaram por uma casa de cultura acham a casa deve ser na T.I. Iraí. A casa prevista no projeto da comissão não indígena de turismo, deve ser construída onde era a antiga aldeia, ao lado do Balneário Osvaldo Cruz. A casa de cultura serve como ponto de integração entre índios, não índios residentes e turistas e local para o “resgate cultural”. É consenso entre estas partes a necessidade da casa de cultura, é algo que todos entendem e se interessam.

Para Roberto Carlos dos Santos, o interesse turístico na sua comunidade se traduz por:

“bijuterias naturais, lugares novos. Nem todas as comunidades querem participar do turismo, os índios têm que viver de alguma coisa, falta estrutura e apoio do governo, ouvindo os índios. Existe uma competição e os índios têm vergonha de não ter estrutura. O turismo contribui para as comunidades em geral, mas muitas idéias são roubadas dos índios”.

Apenas vinte e cinco entrevistados responderam à questão de como é ser índio kaingang hoje. Destes, doze relacionam ser Kaingang a preservar ou resgatar a cultura, destes doze, sete mencionaram o idioma, refletindo uma importância que não é apenas uma demanda interna do grupo. Outros fatores relacionados à cultura são: as marcas⁴², danças, artesanatos, comidas e lutar pelo espaço.

⁴² “marcas tribais ou metades tribais, ver capítulo 1, subseção Cultura”

Segundo seu Hortêncio, um dos homens mais velhos da aldeia e responsável pelo princípio do resgate das danças⁴³:

“É importante conhecer a língua portuguesa e saber plantar para comer e artesanato, saber se relacionar e falar com não índios. Hoje não tem mais índio puro, de cabelo liso que vivia no mato, hoje é tudo castiçado. Nossa carne é tudo igual, nosso sangue é igual, no Brasil, somos todos irmãos. O Governo Federal diz para a gente não deixar a língua e o costume”.

O que aparece na fala de Hortêncio “o Governo Federal diz pra gente não deixar a língua e o costume” remete à fala de Roberto, quando este diz que sempre foram atrativos turísticos, usados pela FUNAI. Preservar a língua e os costumes dos antigos pode não ser uma opção só da comunidade de Iraí ou uma nova demanda da atividade turística, mas algo que o Governo brasileiro incentiva a fim de que garantam seus direitos diferenciados como o direito a terra. Mas uma vez que se lute pelos direitos garantidos na Constituição, não há o que garanta aos Kaingang ou, à comunidade Kaingang de Iraí sua subsistência econômica, então o turismo reaparece como opção. Ser Kaingang hoje é ter que viver segundo seus costumes tradicionais e integrar-se simultaneamente aos costumes não índios, o modo como podem fazer isto é o desafio imposto a estas comunidades. Como vimos no primeiro capítulo, a cultura não é uma opção, mas um código com o qual operam relações sociais, o que está em jogo não é viver ou não viver em sua cultura, mas deixar visível suas especificidades enquanto índios na fronteira cultural. Para isso usam como estratégia manifestações culturais do passado com novos significados e novas atribuições. Mas ainda assim necessitam de alternativas de desenvolvimento econômico⁴⁴.

⁴³ Ver Capítulo 2, subcessão, O grupo de dança de Iraí e a Música.

⁴⁴ Projetos de desenvolvimento econômico foram propostos em Terras Indígenas ao longo dos anos. Segundo J.A.F. Silva (1995) dois tipos de projetos foram aplicados em Terras Indígenas: os de subsistência e os econômicos. Os projetos de subsistência, feitos com a colaboração de Organizações não Governamentais, missionários, antropólogos e outros profissionais não índios pretendem auxiliar as sociedades indígenas na obtenção da alimentação, não tendo como meta principal a produção de excedentes.

De acordo com J. A. F. Silva (1995), os projetos de desenvolvimento econômico foram comuns durante os governos militares na atuação do Serviço de Proteção ao Índio e implantados pela Fundação Nacional do Índio nos grupos considerados em estado adiantado de aculturação. Estes projetos reproduziam o sistema econômico regional, ligeiramente adaptados à forma de trabalho indígena e, apesar do descompasso que deriva da ignorância entre as redes sociais atuantes em tais grupos, estes projetos eram chamados de “comunitários”. O grupo indígena terminava sendo mão-de-obra, sem o menor controle da produção e dos resultados dela. O que motivava estes projetos era uma

A honra e orgulho de ser Kaingang aparecem em três entrevistas. Segundo Jairo Sales:

“Sinto-me privilegiado, melhor que o branco. O branco tem uma disciplina e hoje a gente tem que conviver e competir com o branco. Eles se interessam porque nós temos mais paz, contato e convívio e vivemos com a natureza, por sermos um povo originário. É difícil porque o índio é sempre lembrado por último, principalmente na parte econômica”

A honra de ser Kaingang fornece a direção de como pretendem desenvolver o futuro. Os Kaingang mantêm sua autonomia e soberania pela primeira vez em um projeto de desenvolvimento, no turismo. A Comissão de Turismo Kaingang em Iraí tem o papel de resguardar a autonomia e a soberania da comunidade indígena. Os Kaingang tem também autonomia quanto à questão cultural, mesmo que mostrar esta “cultura” tenha importância fundamental são eles que elegem as manifestações culturais que devem ter lugar na atualidade e até que ponto devem seguir a tradição e quais inovações são cabíveis. Por estes motivos, o turismo traz inovações aos projetos de desenvolvimento, possibilitando que os índios Kaingang de Iraí assegurem seus anseios quanto ao futuro da comunidade em um projeto econômico.

No entanto não há como negar que as expectativas frente à comunidade indígena formam sua performance cultural e contribuem na definição das manifestações culturais exibidas, dirigidas a um público específico. Este público é amplo e começa com o próprio Governo Federal. Para Antônio Laranjeiras, membro da comissão indígena de turismo, *“primeiro sou brasileiro, mas tenho que viver*

política integracionista elaborada no sentido de negar a continuidade indígena e promover estratégias que forcem sua “incorporação” na sociedade nacional.

Segundo J.A.F. Silva (1995) o final da década de 1980 e em 1990 trouxe o surgimento de uma mentalidade ecológica que critica a exploração de recursos naturais em Terras Indígenas em parte pelos próprios índios. Novas propostas surgiram, assumindo uma posição intermediária entre o integracionismo oficial e o preservacionismo romântico, onde se espera que os índios continuem tendo o mesmo comportamento-padrão anterior ao contato. As propostas destes projetos têm uma preocupação ecológica de manejo sustentado e que passem aos índios gradativamente o controle pleno das atividades. Trata-se de projetos realizados por missionários, antropólogos ou outros profissionais sob a responsabilidade entidades indigenistas alternativas. Os projetos preocupam-se também com a defesa das terras e se preocupam com o conhecimento das culturas indígenas. Ao que parece não houve proposta deste tipo à comunidade de Iraí, e das outras sobraram amargas lembranças. No caso do turismo, os Kaingang de Iraí, estão à frente. Pois estão se organizando para pensar o tema e não apenas para receber visitantes, se este for mais um projeto de desenvolvimento, os índios estão no comando.

diferente e ter saúde”. Este “*tenho que viver diferente*” expressa a obrigatoriedade que sentem em viver “dentro da cultura”, sensação esta que seria aplicada a *tourees*. Apenas um Governo que já aplica um tratamento turístico a seus índios como “aqueles que não apenas interpretam a realidade de maneira diferenciada, mas que devem ser diferentes a olhos não preparados a fim de justificar as políticas diferenciadas” pode deixar esta marca.

Por outro lado, para alguns Kaingang este é o preço que se paga pela vida que se tem, como diz o pastor Marcolino “*por ser um cidadão com mais direitos que outros*”. Alguns dos entrevistados disseram perceber que muitos antropólogos que os visitam querem é que o índio viva exatamente como seus antepassados, o que não é mais possível. Alguns antropólogos somente se interessam pelo seu passado, parece ser o que querem dizer.

Sobre como é ser kaingang hoje, Luiza da Silva, ex-kuiã, diz que “*é sofrimento, o kaingang podia estar bem, era tudo nosso, o kaingang podia estar sendo tratado como uma criança, mas hoje tem que trabalhar. Nós estamos sofrendo demais com a discriminação, não somos bem recebidos nem para vender*”. Segundo Roberto Carlos dos Santos, “*é orgulho de ser de uma etnia diferente. Hoje a gente se questiona por estar engaiolado, vivendo em pequenas áreas. Tem coisas que tem que ser índio e tem coisas que tem que deixar de ser índio, mas se tivesse que escolher, escolheria a floresta*” o que denota a condição em que se vive hoje ser precária perto da ideal.

Segundo Maria Cadete e Ivania de Paula, moradoras afastadas da pista, ser Kaingang hoje se traduz nas dificuldades:

“Não temos chuveiro, não alcançamos fazer como os brancos. Nossa criação de animais sempre é pequena. Agora os índios têm vergonha de fazer as comidas. Não tem mais índio puro, antes os índios não entendiam o português. No futuro espero que haja estudo para os índios, antigamente as autoridades não deixavam. Só que o estudo vai deixar os índios com o jeito dos brancos”.

Não é para todos que o resgate ou a preservação cultural implica em seu status enquanto pessoa. Jair Sales, coordenador do grupo de dança e ex-cacique, diz que sente-se feliz “*a nossa raça não pode ser destruída*”, visto quantas lutas já se passaram. O major Antônio diz que “*nossos antigos já eram kaingang, não vai se*

terminar”. Para Adelir Jacinto “*o mais importante é o trabalho e depois viver o que tu és, eu me orgulho de ser índio, isso nunca vai mudar*” Augusto Opê da Silva diz que o importante é “*ser Índio, ter auto-estima, valorizar a pessoa do jeito que ela é e respeitar*” tendo em vista que muitos índios kaingang não sabem mais suas manifestações culturais tradicionais e nem por isso devem ser excluídos. Basta, portanto, não esquecerem de seus antepassados para que não deixem de ser índios.

Sobre o que esperam do futuro, entre as poucas respostas colhidas, muitas acreditam que o estudo trará melhorias. Segundo o Cacique Valdemar, para o futuro espera:

“Que não percam a cultura e o costume, sejam índios para sempre. Estão perto da cidade e sofrem grande influência dos brancos. Que cultivem as marcas. Não sei o que as crianças querem, mas espero que não esqueçam que são índios”.

Portanto, transmitem a honra de ser índio, da qual o “resgate cultural” é apenas parte. O “resgate cultural” está mais ligado ao público, mesmo que sejam os Kaingang que elegem as manifestações culturais a serem “resgatadas”. As marcas são parte da cultura, de que eles não esqueçam que são índios, confrontados às danças e comidas que “*quando avisam com antecedência a gente faz o resgate*”.

Sobre as mudanças nos últimos anos, apenas oito pessoas foram indagadas. As respostas passam pelas melhorias adquiridas com a terra demarcada, o fortalecimento das organizações indígenas, mais estudo e menos críticas na cidade. Mas também citam o acirramento do individualismo, mais coisas em casa e menos fogo de chão, as próprias casas, mais falantes do português e mais eleitores.

Pensando na comunidade, Valdemar diz que “*tem que pensar bem nos problemas: álcool, drogas, namoros e prostituição. O material está se acabando, tem que fazer manejo e reflorestamento*”. Para enfrentar os problemas, segundo Roberto Carlos dos Santos “*os índios tem que buscar condições e estrutura*”. Para Luiz Salvador, membro do conselho indígena de turismo, “*muitas vezes os índios passavam fome na beira do rio. A lei indígena tem que ser mais firme, atuar junto com a saúde, através do conselho indígena. Tem que preparar as lideranças, os estudantes e os turistas*”.

Mas a exposição das manifestações culturais também é dirigida ao público de turistas e, neste caso “a moda indígena” faz com que as pessoas procurem os índios na arena turística para contemplação. A moda indígena foi citada no Primeiro Foro de Turismo Indígena, falando de um momento no qual os índios estão sendo procurados pelos não índios não mais para perseguições, mas para admiração. Para Roberto Carlos dos Santos isto é apenas o começo, *“começou há apenas cinco anos e está apenas no início, os índios tem que ser criativos. O governo força os índios a estarem na moda. Mas falta divulgação e falta interesse para o turismo na T. I.”*. Já para Jairo Sales *“alguém precisa levar a sério enquanto é tempo. Agora está na moda, mas um dia isto vai acabar, quando os turistas matarem sua curiosidade, aí a gente tem que oferecer algo para eles”*. Segundo Luiz Salvador *“a medicina natural é melhor hoje para os não índios”*. Segundo Augusto Opê da Silva, *“os estudantes passaram a se interessar faz pouco tempo pelos índios, mas é bom porque a história agora está sendo escrita pelos não índios”*.

Apesar de o turismo estar em decadência em Iraí, ainda é responsável por boa parte da renda do município possui toda uma estrutura montada para esta atividade. Em função disto busca-se a expansão da atividade, em uma de suas formas ampliando a visitação à T.I.. Na T.I. o artesanato é a fonte de renda mais importante, mas o mais almejado pelos índios é estudo e emprego. Nas visitas à T.I., os ganhos da comunidade provêm quase exclusivamente da venda de artesanato. Falta porém planejamento do setor público que regule a forma que tentam interagir o setor privado e a comunidade indígena a fim de evitar abusos. Apesar desta falta, as comissões de turismo do setor privado e da comunidade indígena representam um grande avanço na discussão, embora ainda se tenham muitos desafios a ultrapassar, especialmente no preconceito que os cidadãos carregam e que os impede de discutir de igualmente com os índios. Para muitos não índios trata-se de fazer um favor aos índios, e não ainda de ser reais parceiros deles.

A expansão da visitação turística à T.I. Iraí é para a comunidade indígena uma das possibilidades de melhorar sua economia, talvez a única saída a curto prazo que possa conferir certa autonomia. Parte do caminho já trilhado onde, segundo Turner (*apud* Sahlins), a cultura torna-se um recurso poderoso na luta dos povos indígenas pela sua sobrevivência, como Sahlins coloca: “*a luta política e a cultura, entre os povos outrora dominados, são alternadamente meio e fim uma para outra*”.

Segundo Sahlins:

“Esse tipo de autoconsciência cultural, conjugado à exigência política de um espaço indígena dentro da sociedade mais ampla, é um fenômeno mundial característico do fim do século XX. As antigas vítimas do colonialismo e do imperialismo descobriram sua ‘cultura’. Por muito e muito tempo os seres humanos falaram cultura sem falar em cultura – não era preciso sabê-la bastava vivê-la. E eis que de repente a cultura se tornou um valor objetivado, e também o objeto de uma guerra de vida ou morte”.

Neste sentido ocorrem as comemorações do dia do índio, ápice de visitação da Terra Indígena de Iraí. A festa é o ápice da cultura objetificada, e mostra que o resgate cultural é apenas uma parte deste processo. A festa se divide em três partes: a primeira é a visita das escolas, seguida do churrasco da comunidade e a terceira é o baile à noite. Embora esta festa já tenha sido descrita no capítulo dois desta dissertação, descreveremos novamente tecendo alguns comentários sobre a festa realizada em 2004, comemorada nos dias 22 e 23 de abril.

A primeira parte ocorreu pela manhã, as turmas de primeira a quinta série vieram de ônibus particular até o aeroporto, onde foram recepcionadas pela diretora da escola e conduzidas ao galpão de festas. No galpão, sentaram-se nas cadeiras trazidas da escola indígena onde assistiram o grupo de canto feminino. O grupo era composto por integrantes da escola indígena que estavam pintados e adornados para a apresentação, cantaram as músicas do Antônio Vicente em idioma kaingang e em português. Depois houve uma palestra do Augusto Opê da Silva, sobre os costumes e a história dos 500 anos Kaingang. Em seguida houve mais uma apresentação, agora do grupo de dança da escola, que pintados com carvão e munidos de lanças, arco e flechas, dançaram os dois tipos de dança até o momento “resgatados” pelo grupo. Ao fim das apresentações, na saída do galpão havia uma pequena feira de artesanato.

No almoço iniciava-se a segunda parte da festa: o churrasco. Nos dias anteriores ao evento fez-se uma arrecadação com os simpatizantes e colaboradores dos índios em Iraí. Muitas pessoas doam refrigerantes através da escola que também organiza esta parte da festa. A escola prepara as saladas, distribui vales salada e refrigerante. Muitos assadores e ajudantes também almoçam na escola. Os espetos utilizados para o churrasco são de taquara, trazida por cada família da comunidade e entregues aos assadores. O churrasco é feito da seguinte maneira: faz-se um grande buraco no chão e os espetos ficam suspensos. Os convidados não índios são servidos no galpão pelos índios e as famílias da comunidade levam espetos, salada e refrigerantes para casa. Para os não índios as bebidas são cobradas.

O baile aconteceu no galpão de festas, à noite, no dia 23. Para o baile a comunidade contrata uma banda da região e as bebidas são obtidas em consignação com os supermercados. Para os adultos trata-se da melhor parte da festa, uma espécie de prêmio pelos esforços feitos durante todo o dia. É cobrada a entrada apenas para pagamento da banda, e toda a bebida é vendida. É uma grande ocasião, vêm índios de outras aldeias e não índios de diferentes lugares. Os funcionários da escola e do Posto de Saúde auxiliam na recepção e comércio.

Na primeira parte da festa, o encontro dos alunos, é tido como a visita que proporciona maior interação entre índios e não índios. A maior parte das apresentações, exceto a palestra sobre a comunidade que é feita por um integrante da liderança ou alguém indicado pelo cacique, é feita de alunos para alunos com elementos culturais trabalhados na escola. É o momento que a honra de ser índio e o futuro na escola se fundem. Também é quando se evidencia a cultura objetivada pelos Kaingang. Nas apresentações, a “cultura tradicional” é de certa forma descolada dos índios que a apresentam para que possa ser evidenciada a eles mesmos e então exibida. Os elementos para sua performance cultural são eleitos pelos próprios índios que nem sempre tem uma visão descolada de si mesmos perante sua cultura, mas se vêem enquanto integrantes dela. Neste sentido, enquanto pessoas que objetivam sua própria cultura, poderiam ser qualificados como *tourees*, pois a performance cultural que

fazem está intimamente ligada ao público que a assiste, ao mesmo tempo em que são apresentados elementos de resistência cultural.

As lideranças aqui são palestrantes, que elucidam como é a vida kaingang. É neste momento também que se faz o comércio de artesanato, que constitui uma aceitação dos Kaingang como eles são. Reiterando o que ouviram no galpão, os alunos aprovam levando *souvenirs* para suas casas. A honra Kaingang é exaltada e o futuro com mais respeito é assegurado, ao lado do comércio de artesanato. Não apenas alunos de escolas estão presentes mas estes são maioria.

Ao mesmo tempo em que há o consentimento ativo de que a performance cultural se dê na forma de espetáculo, a “cultura” indígena se apresenta na eleição dos sinais diacríticos para tal exibição. O churrasco também é carregado de sinais de resistência indígena na criatividade para superar as deficiências de infra-estrutura, mas mais do que isso, é o momento da comensalidade. O churrasco integra simpatizantes da cidade e índios, apesar disso, os cidadãos são servidos no salão e os índios comem em suas casas. A integração é limitada, pois os índios servem aos cidadãos, porém há muita conversa que como vimos é bastante valorizada pelos Kaingang.

O baile poderia ser tido como o momento de maior integração, já que índios e não índios estão no mesmo nível, inclusive propiciando relações amistosas e afetivas. Porém aqueles que convivem com eles no baile nem sempre sabem ou estão dispostos a saber das especificidades socioculturais Kaingang. É uma relação superficial se comparada ao momento em que a comunidade escolhe como se apresentar aos alunos. No baile a interação ocorre até que não se trate a fundo o que é ser Kaingang. Neste momento eles se adaptam e não mais os não índios, embora todos estejam sujeitos à liderança indígena.

Turismo, para grande parte da comunidade indígena de Iraí, é receber pessoas para as quais possam se expressar dentro de sua cultura. O dia do índio é um dia marcado pela integração porque nestas visitas os índios são ouvidos e têm a liberdade de se expressar culturalmente. Só assim é possível “amansar” os não índios, fazer o papel divulgador, de esclarecimento cultural que como aponta Oliveira (1976), não é feito por nenhuma outra instituição e visa melhorar a “representação étnica” na

consciência nacional, para que deixe de ser estereotipada e liberte os jovens do preconceito. O turismo pode ser a “arma” que os índios dispõe para esta luta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os Kaingang passaram por mais de duzentos anos de contato interétnico com os não índios. No século XVIII foram envolvidos por uma frente pastoril, depois por uma frente extrativa e, em 1920, por uma frente agrícola. A “pacificação” dos Kaingang teve início no interior do Paraná e dali se expandiu até chegar ao Rio Grande do Sul, quando em 1856, é criado o aldeamento Nonohay.

O aldeamento Nonohay, ao Norte do Rio Grande do Sul, serviria para condensar diversas tribos Kaingang espalhadas pelo território. Nele os indígenas trabalharam de diversas maneiras, mas o aldeamento não teve êxito. Em 1911, o aldeamento teve seu território reduzido em 10% da demarcação original, sendo nele demarcados o Toldo Serrinha e o Toldo Nonoai. Nos anos quarenta, o SPI assume a direção do Toldo Nonoai instituindo trabalho escravo, levando alguns índios a se refugiarem entre aqueles que já estavam em Iraí (parte do território do aldeamento Nonohay). No Toldo Nonoai, é criada uma reserva florestal, com nova evasão de indígenas para Iraí e outras partes. Em 1962, Nonoai é usada para reforma agrária, sendo retomada em 1978, marcando o início das retomadas de terras que culminaria na demarcação de Iraí.

Dentro destes espaços os Kaingang cultivam a sua cultura. O dualismo sócio-cosmológico é a expressão mais forte da sociedade kaingang, refletido nos mitos que continuam a ser narrados em Iraí e na exogamia de metades herdada patrilinearmente. As metades *Kamé* e *Kairu* são assimétricas e complementares, organizam a sociedade e a natureza. O cunhadio masculino é um aspecto cultural importante presente em Iraí. Caracteriza-se por uma relação de camaradagem entre cunhados presente em mitos, na vida cotidiana e até mesmo na relação do *kuiã* com seu “animal companheiro”. A presença do *Kuiã* é muito importante.

A espacialidade da aldeia é composta pela tríade casa-limpo-mato, em que as unidades sociais se sobrepõem umas às outras: a família nuclear, o grupo doméstico, a parentagem e a comunidade. O padrão de residência matrilocal é marcado por inúmeras tensões que servem de base para a política Kaingang. A circularidade

tradicional de seus antigos e vastos territórios se mantém em Iraí, agora para fora da terra indígena.

Os Kaingang dividem o tempo entre o *vãsy* e o *uri*, respectivamente antes e depois da chegada dos não índios, porém ambos são referidos no presente, sendo portanto constituintes dele. Seus hábitos de hospitalidade remetem ao *vãsy*, onde existiam rituais de recepção para os parentes. Atualmente, embora simplificados, seguem como parte integrante da cultura, em que a comensalidade é parte importante de sua hospitalidade.

A arte material é uma expressão cultural que opera como linguagem. Seus grafismos remetem ao dualismo kaingang. Há controvérsias na produção artesanal mercantil, na qual a comunidade indígena de Iraí investe. Os pontos negativos que se apresentam são: degeneração da arte indígena, o pagamento irrisório, a troca desigual de produtos artesanais por industriais, a introdução de materiais heteróclitos, a desmistificação do código simbólico no caso de objetos cerimoniais, a matéria prima escassa e exaurível e as modificações na divisão de trabalho. Como pontos positivos estão: o reforço das identidades étnicas, alternativa de manutenção da arte, alternativa de atividade rentável, proporcionar confraternização e uma renda superior a outros trabalhos.

No caso de Iraí, seu artesanato é comercializado de diferentes formas. Durante o veraneio viajam pelas praias, durante o ano viajam por diversas cidades do sul do país, ao interior próximo, em feiras e exposições e realizam palestras em colégios onde também vendem seu artesanato.

A Terra Indígena de Iraí, em sua história contada pelos índios, remonta ao tempo do cacique Nonoai cuja sepultura está em Iraí, ao lado das águas termais por ele descobertas. Para os índios é uma história de lutas entrelaçadas com o turismo. Os índios ajudaram a construir os hotéis em Iraí e iam até a frente dos hotéis para vender seu artesanato. O toldo indígena era tratado como “atração turística” pela prefeitura que chegava a mandar varrer o toldo, mas os índios ficavam tímidos quando iam vê-los em suas casas. Os índios chegaram a organizar uma tenda para efetuar a venda de artesanato.

Porém, a partir de um certo tempo, a prefeitura começou a ver a crescente comunidade indígena como um empecilho ao turismo e passou a criar estratégias a fim de reduzir a comunidade. Entre estas estratégias, criou em 1979, a Reserva Municipal Florestal, reduzindo a área ocupada pelos índios a um hectare.

Através de um longo processo para a demarcação da Terra Indígena de Iraí, a comunidade se valeu de diferentes estratégias, como uma comissão que se revezava no cacicado, viagens a Brasília, e apresentação de danças tradicionais. Neste cenário os índios se aliam principalmente aos colonos e mais pobres da cidade. E novamente no turismo estes são alguns de seus possíveis aliados.

O aeroporto demarcado dentro da Terra Indígena foi motivo de grande disputa, sendo ainda hoje motivo de controvérsia. Outro ponto é o uso da imagem indígena pelo município, feito sem que exista um acordo entre as partes. Há portanto um interesse estético que recai sobre os índios no turismo, porém acompanhado de um profundo desconhecimento da cultura kaingang.

A Terra Indígena de Iraí, demarcada em 1992, com 279,9 hectares, está localizada ao lado da estação hidromineral. Possui uma população de aproximadamente 500 pessoas, divididas em 86 casas. Possui ainda: água encanada, luz elétrica, uma quadra de futebol, uma cancha de bocha, um galpão de festas, um Posto da FUNAI, um Posto da FUNASA, uma escola bilíngue, uma sede do Instituto Humanitas (ONG da Igreja Católica) e três Igrejas Protestantes.

As festas que ocorrem na Terra Indígena de Iraí são muito importantes pois congregam pessoas e nelas há a comensalidade característica da hospitalidade Kaingang. Há as festas religiosas, católicas e evangélicas, a festa da *kuiã*, casamentos e a festa do dia do índio. Destas, a festa do dia do índio é a única voltada para fora da comunidade, ou seja, para não índios e para o turismo. A Terra Indígena de Iraí possui um grupo de danças que serve como modelo para outras terras indígenas kaingang e se apresenta em diferentes ocasiões. As meninas também cantam as músicas de Antônio Vicente e Aldo Pinto nas apresentações de dia do índio.

O município de Iraí foi fundado e cresceu lado a lado com os índios Kaingang. Trata-se de um município turístico por suas águas termais, porém está em

decadência. Seu maior potencial é o turismo, no entanto diversos fatores limitam-no como a pouca participação da comunidade, arrecadação baixa e a falta de mão de obra qualificada (PMDLIS, 2002).

A decadência do turismo é atribuída por muitos munícipes ao fechamento do Cassino ou à perda do aeroporto para os índios. No entanto, estes não são os empecilhos para o turismo mas sim a descredibilidade do povo no município e, com relação aos Kaingang, o descaso da prefeitura. A concepção oficial de turismo em Iraí está dissociada da compreensão sobre os aspectos fundamentais da inter-relação entre turismo, cultura e identidade.

O conceito de cultura, tal como é admitido pela Antropologia, sofre críticas, sobretudo na sua acepção plural, distributiva e sobre sua continuidade limitada (Sahlins, 1997). Critica-se a tendência a supervalorizar a ordem. Mesmo com a invisibilidade imputada a muitas sociedades indígenas e mesmo com a perspectiva homogeneizante do Estado, as culturas indígenas são dinâmicas. Para Sahlins, as sociedades indígenas são protagonistas de suas transformações e dinâmicas culturais específicas. É isto que se verifica em Iraí e em outras comunidades indígenas

A visão dos turistas sobre os índios é composta por signos disseminados pela mídia que difere da visão antropológica, onde o “índio” é uma unidade legal e não cultural, e a identidade social é um processo, sempre em relação a outros grupos. A identidade, para a Antropologia, é um sistema dinâmico de auto-reconhecimento, o que é reiterado pela legislação em vigor. Sendo assim, qualquer sociedade só pode ser pensada em transformação. Assim para os Kaingang mesmo elementos ocidentais foram internalizados segundo uma lógica própria.

O território Kaingang é uma dimensão de sua cultura. Porém, segundo a legislação vigente cabe às comunidades indígenas apenas o direito à posse e não à propriedade das terras que ocupam. Sem poder administrá-las plenamente a seu modo, esta condição interfere na realização de projetos turísticos, pois cabe à FUNAI mediá-los. Em Iraí, a FUNAI considera o turismo como atividade à margem da legalidade pois não há pessoal para atuar neste setor. Somado a isso, a terra como elemento de

auto-sustentação vem adquirindo novas atribuições como a de se planejar o futuro, e neste sentido o turismo é um meio.

A maioria dos conceitos sobre turismo se apresentam ou de forma demasiado holística ou restrita. O que parece se adequar mais aos fins desta dissertação é o conceito de Barretto (2004, p.135), para quem, “turismo é um ato praticado por pessoas que realizam uma atividade específica de lazer, fora de suas respectivas cidades, e se utilizam (...) de equipamentos e serviços cuja prestação constitui um negócio”.

Historicamente os grandes movimentos turísticos surgiram no século passado sofrendo retração em 1929, retornando o crescimento a partir da década de trinta com o turismo de massa. O “turismo alternativo” surge na década de setenta, em contraposição ao turismo de massa. Deste tipo de turismo fazem parte o ecoturismo e o turismo étnico, que irão ser incorporados ao conceito de “desenvolvimento sustentável”, até então com poucos resultados. Segundo Barretto (2004), os objetivos de intercâmbio cultural não tem sido atingidos pois as relações interpessoais são comercializadas como bem de consumo.

As relações estabelecidas pelo turismo podem ser classificadas como transitórias, assimétricas e sem repetição, nas quais os participantes procuram gratificação imediata ao invés de continuidade. À medida que a quantidade de turistas aumenta, as atitudes tornam-se encenadas e se transformam em mercadoria. Os nativos tendem a tornar-se *tourees*, nativos que encenam sua cultura para turistas. As comunidades são transformadas em “pseudo-comunidades” que se sobrepõe às comunidades étnicas.

Todo turismo é cultural, o que é duplamente verdade no turismo cultural ou étnico, em que a própria “cultura” é o alvo primeiro do turista. No entanto, enquanto o turismo étnico busca ver nativos “íntactos” a própria presença do turista incentiva a transformá-los em *tourees*. Para alguns, as transformações ocasionadas pelo turismo perverte as comunidades, mas paradoxalmente, ao recriar e encenar a imagem vendida, alimenta-se as diferenças predispostas a enxergar as coerências internas.

Segundo MacCannell o que muda para estas comunidades é somente a retórica, que coincide com os interesses do Estado Nação. Mas estas comunidades encontram também no turismo um lugar de onde conseguem falar de si para o mundo, de onde conseguem “amansar” os não índios.

Apesar da decadência do município, o turismo segue como um setor de grande importância na economia local. O município de Iraí possui sete hotéis, com ampla infra-estrutura aos quais o turista dedica quase completamente sua estadia. A alta temporada dos hotéis coincide com a saída dos Kaingang pelas praias, mostrando seu interesse diverso no turismo. Dois destes hotéis promovem passeios de *city tour*, duas vezes ao ano cada, nos quais incluem a terra indígena. Além destes passeios, a terra indígena é apontada como atrativo aos turistas que viajam em veículo próprio, entretanto poucos turistas descem dos veículos e conversam com os Kaingang, o que para os índios é um ponto a ser melhorado.

Os Kaingang não dependem do turismo, vêem nele uma oportunidade de renda, mas principalmente de diálogo. A hospitalidade indígena é o que marca a atividade, pois seus lucros são obtidos exclusivamente com a venda de artesanato, que pode ser operada em qualquer lugar, inclusive menos invasivos. O desgaste causado pelas visitas, muitas vezes de surpresa, e a forma com que recebem os turistas superam em muito seus ínfimos ganhos com a venda de artesanato. De fato, os responsáveis dos respectivos hotéis que visitam a terra indígena, relataram que muitas vezes os índios performatizam suas danças e palestram sobre a comunidade gratuitamente. No dia do índio organizam uma apresentação com o grupo de dança, o grupo de canto e palestra e não cobram por isso, exceto quando a escola necessita.

O que os índios esperam desta relação está, antes de tudo, na forma que conseguem se expressar e como se apresentam na arena turística, e na maneira tradicional que exercem sua hospitalidade para com os turistas. A “cultura kaingang” é um objeto a ser pensado não apenas para o turismo, mas pelos próprios índios quando realizam seu “resgate cultural”, atualizado a cada apresentação.

Em entrevistas com turistas em Iraí que tiveram contato com os índios que vão até a cidade vender seu artesanato, houve: perguntas, constatações e até acusações.

Em nenhum momento os turistas reconheceram ou citaram a hospitalidade indígena. Os turistas apresentam opiniões sobre o tratamento que deve ser dispensado aos Kaingang, mas não reconhecem o tratamento que os Kaingang oferecem a eles, exceto em suas precariedades. É certo que as informações cedidas pelos cidadãos são poucas e, por vezes, equivocadas, e isto se reflete nas opiniões dos turistas. Trata-se também de turistas recreacionais e não étnicos, seu interesse primordial não são os índios.

Para os hoteleiros de Iraí os índios representam um atrativo a ser explorado, mas, tampouco, reconhecem a hospitalidade kaingang. Para os hoteleiros o turismo tende a ser como um estado de espírito que demanda serviços com os quais se obtém lucro. Para os Kaingang, o turismo é uma oportunidade para se expressar, serem ouvidos e, assim, “amansar” os não índios, lutar contra o preconceito.

Uma certa “adequação cultural” é esperada pelos turistas entrevistados, em contraposição a uma “culturalidade específica” esperada pelos hoteleiros. Dentro deste impasse se encontram os índios e como eles se organizam. Apesar da FUNAI ser contrária à visitação turística em terras indígenas, na Terra Indígena de Iraí houve uma adequação na atuação do órgão. A FUNAI não solicita permissão formal daqueles que ficam pouco tempo na terra indígena e, se for para visitar a escola, não necessita de permissão da FUNAI, apenas da escola.

Segundo os índios, os visitantes da Terra Indígena de Iraí podem ser divididos entre visitantes índios, alunos não índios, universitários e turistas, na ordem de quem realiza maior intercâmbio. Os alunos não índios têm uma resposta mais imediata e em maior número que os universitários, e com estes se realizam acordos.

Tendo em vista a expansão da atividade turística na cidade de Iraí, um grupo autônomo de cinco pessoas se formou na cidade de Iraí para desenvolver projetos em parceria com os índios. Os índios por sua vez, como contraponto, criaram uma comissão para discutir o tema. A comissão indígena é formada por doze membros. As discussões são principalmente sobre os problemas que podem surgir com o turismo. A comissão indígena surge como reação, é um esforço político para uma atividade tipicamente econômica. Existem diferentes tempos nas tomadas de decisões da comissão indígena e do grupo não índio. De fato toda a política kaingang se estrutura

diferentemente da política não índia. Efetivamente, como se apresenta em Iraí, a política é um lugar que demanda equilíbrio das exigências dos chefes de família.

Para os Kaingang, o turismo é uma experiência relativamente recente. Não há no idioma kaingang palavra para turismo, apenas para termos próximos como “sair” e “voltar”. Segundo os índios, o turismo kaingang antigamente estava ligado a atividades cotidianas, mas não gerava lucro. A palavra turismo, no entanto, não é mais estranha à comunidade indígena de Iraí. As opiniões dos índios quanto ao que seria turismo divergem e se complementam. Incluem: atividade que proporciona lucro, sair, passear em locais turísticos, buscar coisas novas, conhecer culturas diferentes. Porém, poucos índios acreditam ter feito turismo.

Os índios acreditam que muitos turistas não descem de seus veículos porque têm medo, este medo está associado ao estigma de pouco civilizados. No entanto, segundo os índios, através do turismo estão conseguindo “amansar” os não índios influenciando tanto turistas quanto às pessoas que trabalham com o turismo em Iraí de modo a criticarem menos os índios. As sugestões dos índios para melhoria do turismo englobam a cidade. Entre estas sugestões, acreditam que devem mostrar melhor sua cultura, que não deve ser entendida como uma opção, trata-se de um desafio que impõe o equilíbrio entre tradição e modernidade.

Os Kaingang carecem também de alternativas econômicas. Projetos de desenvolvimento foram propostos ao longo dos anos, mas nenhum se adequou aos índios em Iraí, permanecendo ainda em aberto a questão para esta comunidade. A comissão de turismo kaingang, nesse sentido, tem o papel de resguardar a autonomia e a soberania indígena. A autonomia está presente na questão cultural, pois são os índios que elegem os sinais diacríticos a serem apresentados. Mesmo que estas performances estejam dirigidas a um público específico, esta não é uma inovação do turismo. O próprio Governo Federal pede para que os índios mantenham sua distinção cultural, mesmo para olhos não preparados, a fim de justificar suas políticas diferenciadas, transformando, muitas vezes, os índios em *tourées*.

Para os índios, ser Kaingang hoje representa sofrimento e orgulho. Para o futuro apostam no estudo. O “resgate ou preservação cultural” não implica em seu

status enquanto pessoa, o que importa é que não esqueçam que são índios. Vivemos uma “moda indígena”, momento que os índios são procurados não mais por perseguição, mas para serem admirados, para alguns índios isto está apenas no começo, para outros, é necessário estar preparado antes que acabe.

A expansão da visitação turística à Terra Indígena Iraí é para a comunidade indígena uma das possibilidades de melhorar a sua economia, a única saída em curto prazo que pode conferir certa autonomia. Parte do caminho foi trilhado pois a cultura tornou-se, como sabemos, um recurso poderoso na luta dos povos indígenas pela sua sobrevivência. Para os Kaingang da Terra Indígena Iraí, exibir aspectos de sua cultura tornou-se um meio e um fim.

A festa de dia do índio é o ápice da cultura objetivada. É o momento em que honra e futuro se fundem. Nas apresentações, a cultura é de certa forma descolada e evidenciada pelos índios para ser mostrada e neste sentido os Kaingang de Iraí podem ser qualificados como *turees*, pois objetivam sua própria cultura.

Turismo, para a comunidade indígena de Iraí, significa em grande parte receber pessoas para as quais possam se expressar em sua cultura. O dia do índio é um dia marcado pela “integração”. Neste dia os índios são ouvidos, têm liberdade de se expressar culturalmente. Só assim é possível “amansar” os não índios, fazer o papel divulgador, garantir o esclarecimento cultural e contribuir para a reelaboração das classificações étnicas no Brasil. O turismo pode ser, assim, mais uma “arma”.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, S. M. Artífício e Autenticidade: o turismo como experiência antropológica. In: BANDUCCI JUNIOR, A.; BARRETTO, M. **Turismo e identidade local: Uma visão antropológica**. Campinas: Papirus, 2001, p. 49-64.
- BALDUS, H.. A mudança de cultura entre índios no Brasil. In: **Ensaio de Etnologia Brasileira**. 2ªed. Companhia Editora Nacional, 1979, p. 160-187.
- BANDUCCI JUNIOR, A. Turismo e Antropologia no Brasil: estudo preliminar. In: BANDUCCI JUNIOR, A.; BARRETTO, M. **Turismo e identidade local: Uma visão antropológica**. Campinas: Papirus, 2001, p.21- 48.
- BARDIM, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1977.
- BARRERA, O. The “other” in a Maya village – the case of Chamula indians redefining their identity in tourism. **YUMTZILOB**, v. 11, n.1, p.37-51, 1999.
- BARRETTO, M. As Ciências Sociais Aplicadas ao Turismo. In: SERRANO, C.; BARRETTO, M. O imprescindível aporte das ciências sociais para o planejamento e compreensão do turismo. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 9, n.19, p.15-30, out. 2003.
- BARRETTO, M. Relações entre visitantes e visitados: um retrospecto dos estudos socioantropológicos. **Turismo em Análise**, São Paulo, v.15, n.2, p.133-149, nov. 2004.
- BARTH, F. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Trad. John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000. 165p.
- BRUHNS, H.T.; LUCHIARE, M. T. D. P. (orgs.) **Olhares contemporâneos sobre o turismo**. 2.ed. Campinas: Papirus, 2001. p.17-36.
- BURNS, P. M. **An Introduction to Tourism & Anthropology**. New York: Routledge, 1999. 188p.
- CALIXTO, M. J. M. S. e BRITO, M. A. **Os vazios urbanos e o processo de redefinição socioespacial em Dourados – MS**. Disponível em: <http://www.igeo.uerj.br/VICBG-2004/Eixo1/e1%20286.htm> Acesso em: 08/08/2005
- CLASTRES, P. **A Sociedade contra o Estado**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986. 152p.
- D’ANGELIS, W. R. **Toldo Chimbangue: história e luta kaingang em Santa Catarina**. Xanxerê: CIMI – Regional Sul, 1984. 108p.
- DA MATTA, R. Você tem cultura? **Jornal da Embratel** – suplemento cultural, setembro de 1981. 3p.
- DALTABUIT, M.; VÁZQUEZ, L. M.; CISNEROS, H. Impacts os ecotourism in the Mundo Maya. **YUMTZILOB**, v. 11, n.1, p.53-71, 1999.
- EBLING, P. E. R. **Relatório Antropológico de Identificação da Área Indígena de Irai/RS**. Portarias 1798/E de 21/11/1984 e 1853 de 11/04/1985.
- ESPECIALISTAS discutem ecoturismo em reservas indígenas. **O Estado de São Paulo**, São Paulo. Disponível em: <http://www.brasilnews.com.br/News3.php3?CodReg=3310&edit=Turismo&Codnews=999> Acesso em: 06 nov. 2004. 1p.
- FARIA, I. F. **Território e territorialidades indígenas do Alto Rio Negro**. Manaus: Universidade Federal do Amazonas 2003. 157p.

FERNANDES, R. C. Dom João VI e os Kaingang: da morte ao esquecimento dos índios do sul do Brasil. **Porto e Vírgula**. v. 5, n. 35, p. 10-16, fev. 1998.

FERNANDES, R. C. Authority and Legitimacy of the Kaingang Caciques. **YUMTZILOB**, v. 11, n.1, p.73-83, 1999.

FERNANDES, R. C. **Política e Parentesco entre os Kaingang**: uma análise etnológica. São Paulo, USP, 2003. Tese (doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2003. 288p.

FERNANDES, R. C.; ALMEIDA, L. K.; SACCHI, A. C. Casa e ritual: um estudo sobre os papéis de gênero na construção da sociabilidade Kaingang. In: **Reunión de Antropología del Mercosur**, 3. 1999. Posadas. Paper. Posadas: [s. n.], [1999]. 13p.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989, 213p.

GOFFMAN, E. **Estigma** – Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar, 1980, 158 p.

GRÜNEWALD, R. A. **Os Índios e o descobrimento** – tradição e turismo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001, 224 p.

GRÜNEWALD, R. A. Turismo e etnicidade. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 9, n.19, p.141-160, out. 2003.

GRÜNEWALD, R. A. Turismo e o “resgate” da cultura Pataxó. In: BANDUCCI JUNIOR, A.; BARRETTO, M. **Turismo e identidade local**: Uma visão antropológica. Campinas: Papirus, 2001, p.127-148.

GTC AMAZÔNIA. **Manual indígena de ecoturismo**. Brasília, dez. 1997. 55p.

GUARANY, V. M. M. Os povos indígenas perante os direitos humanos. **Direitos Humanos**: atualização ao debate, p. 45-53, 2003.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos Indígenas no Brasil**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. 831p.

IRAÍ. Prefeitura Municipal. **Programa Municipal de Desenvolvimento Local e Sustentável** – PMDLIS, 2002

IRVING, M. A.; AZEVEDO, J. **Turismo** – O desafio da sustentabilidade. São Paulo: Futura, 2002, 221p.

LABATE, B. C. A experiência do “viajante-turista” na contemporaneidade. In: SERRANO, C.; BRUHNS, H.T.; LUCHIARE, M. T. D. P. (orgs.) **Olhares contemporâneos sobre o turismo**. 2.ed. Campinas: Papirus, 2001. p.55-80.

LAC, F. **Turismo e Cultura Indígena**: Um Estudo de Caso dos Kaingang em Porto Alegre. 2001, 107f. Monografia (Graduação em Turismo) Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

LARAIA, R. de B. **Cultura - Um Conceito Antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. 11ed. 115p.

LEITE, I. B. Invisibilidade étnica e identidade: negros em Santa Catarina. **Encontros com a Antropologia I**- Identidade Imigração e Memória. p.63-71, maio 1993.

LUCCA, C. M. **Resgate Histórico de Iraí**. Frederico Westfalen, 1996. Monografia (Graduação em Pedagogia) Universidade Regional Integrada.

NASH, D. Tourism as an anthropological subject. **Current Anthropology**, v.22, n.5, p.461-481, oct. 1981.

NEIRA, H. Dinâmica de la identidad cultural. In: CUARTO CONGRESO CHILENO ANTROPOLOGÍA, 2001. Chile. **ANAIS...** Disponível em: <http://rehue.csociales.uchile.cl/antropologia/congreso/...> Acesso em: 15 jan. 2002.

NIMUENDAJU, C. Notas sobre a organização religiosa e social dos índios kaingang. In: NIMUENDAJU, C. **Etnografia e Indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante**. São Paulo: UNICAMP, 1913, p.57-69.

NONNENMACHER, M. S. **Aldeamentos Kaingáng no Rio Grande do Sul** (século XIX). Porto Alegre: EDIPUCRS, [2000]. 95p

NUNES, R. G. A. **O conflito na fronteira: o lugar da descoberta do outro ou do desencontro?** Mato Grosso [200?]. Disponível em: fazburiti@hotmail.com

OLIVEIRA, J. P. Cidadania, racismo e pluralismo: a presença das sociedades indígenas na organização do Estado-Nacional brasileiro. In: OLIVEIRA, J. P. **Ensaio em antropologia histórica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999. p.193-207.

OLIVEIRA, R. C. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976. 118p.

PROJETO BRASIL URGENTE. **Painel 33**. Disponível em: http://www.expo500anos.com.br/painel_33.html Acesso em: 08/08/2005

RIBEIRO, B. G. Artesanato indígena: para que, para quem? In: **O ARTESÃO tradicional e seu papel na sociedade contemporânea**. Textos de Berta G. Ribeiro e outros. Rio de Janeiro: FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore, 1983 p.11-28.

RIO GRANDE DO SUL. Prefeitura Municipal de Iraí. **Secretaria de Indústria, Turismo e Comércio**: relatório, Iraí, 1994. 13p.

RIO GRANDE DO SUL. **Perfil dos municípios do Rio Grande do Sul – Iraí**, 2001. Disponível em [http://nutep.adm.ufrgs.br/infogera menu.asp](http://nutep.adm.ufrgs.br/infogera%20menu.asp) Acesso em: 12/07/2005.

RODRIGUES, A. B. (org.) Turismo e Ambiente – Reflexões e Propostas. São Paulo: FINEP, 1997, 177p.

RODRIGUES, A. B. (org.) Turismo Desenvolvimento Local. São Paulo: FINEP, 1997, 207p.

ROSA, R. G. **A temporalidade Kaingang na espiritualidade do combate**. Porto Alegre, 1998. Dissertação (Pós Graduação em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1998. 172p.

ROSA, R. G. **Kaingang de Nonoai**: A chegada dos Brancos, a transformação do espaço e luta pelo Capão Alto. Porto Alegre: UFRGS – IFCH, 2000. 200p. Perícia Antropológica - Portaria 283/Pres/FUNAI.

SAHLINS, M. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). **Mana**, vol.3, n .1, p.41-73, abr. 1997.

SAHLINS, M. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). **Mana**, vol.3, n .2, p.103-150, out. 1997.

SANTOS, S. C. **A integração do índio na sociedade Regional: a função dos Postos Indígenas em Santa Catarina**. Florianópolis: Ed. UFSC, 1970.

SCHWINGEL, L. R. **Chefia Kaingang num processo de relações interétnicas e de globalização: uma abordagem a partir da comunidade de Nonoai** (Norte do Estado do

Rio Grande do Sul). Porto Alegre, 2001. Dissertação (Pós Graduação em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2001. 157p.

SERRANO, C. Poéticas e Políticas das Viagens. In: SERRANO, C.; BRUHNS, H.T.; LUCHIARE, M. T. D. P. (orgs.) **Olhares contemporâneos sobre o turismo**. 2.ed. Campinas: Papirus, 2001. p.37-56.

SILVA, S. B. **Etnoarqueologia dos Grafismos Kaingang**: um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais. São Paulo, 2001. Tese (Pós Graduação em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2001. 344p.

SILVA, J. A. F. Economia de subsistência e projetos de desenvolvimento econômico em áreas indígenas. SILVA, A. L., GRUPIONI, L. D. B. (Org.) **A Temática Indígena na Escola**: Novos Subsídios para Professores de 1º e 2º Grau. Brasília: MEC/MARI/Unesco, 1995. Cap. 14, p241-367.

SANTANA TALAVERA, A. Turismo cultural, culturas turísticas. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 9, n.19, p.31-58, out. 2003.

TOMMASINO, K. **A história dos kaingang da bacia do Tibagi**: uma sociedade Jê Meridional em movimento. São Paulo, 1995. 340f. Tese (Doutorado em Antropologia) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

TOMMASINO, K. Território e territorialidade Kaingang – Resistência cultural e historicidade do grupo Jê. In: MOTA, L. T.; NOELLI, F. S.; TOMMASINO, K. (orgs) **Uri e Waxi** – Estudos Interdisciplinares dos Kaingang. Londrina: UEL, 2000. p.191-226.

URRY, J. **O olhar do Turista**: lazer e viagens nas sociedades contemporâneas. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Studio Nobel, 1996. 231p.

VAL, N. S. **Turismo, sustentabilidade e a paisagem**. Disponível em: <http://www.senac.br/informativo/bts/301/boltec301f.htm>> Acesso em: 21 dez. 2004. 5p.

ANEXOS

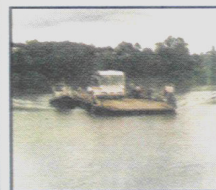
ANEXO 1

VOCÊ PRECISA CONHECER



Águas do Prado - PARK HOTEL

**LAZER E TRATAMENTOS DE SAÚDE O ANO TODO
BALNEÁRIO HIDRO-GEOTERÁPICO
ÁGUA MINERAL E LAMA NEGRA MEDICINAL**



Desfrute você também do aconchego e das benesses das Águas do Prado, alugando uma cabana ou apartamento ou, ainda hospedando-se com os serviços de hotelaria, aproveitando os preços promocionais na baixa temporada. Algumas unidades de acomodação dispõem de dois quartos, sala e cozinha equipadas, banheiro interno, garagem, área com churrasqueira, lareira e ar condicionado.

Com área de 253.000m², a infra-estrutura dispõe de área de camping e oferece os serviços de: restaurante e lancheria; supermercado; padaria e confeitaria; boutique. Proporciona também: passeios a cavalo e de charretes; passeios pelas trilhas ecológicas, em meio às matas nativas; pescarias; canchas de bochas cobertas; quadras de areia e de grama; salão de festas; danceteria e sala de jogos. No Balneário você dispõe: serviços de fisioterapia e de massoterapia; banho de hidromassagem; banhos e tratamentos especializados com lama medicinal; sauna; piscina externa e térmica coberta; sala de exercícios físicos e acompanhamento médico.

Conta, também, com profissionais habilitados e experientes nos tratamentos reumáticos, artrites e artroses, doenças da pele, reabilitação física, desintoxicação, equilíbrio orgânico, problemas circulatórios, emagrecimento, cura do estresse e tantos outros casos. Atua também nos cuidados da estética e da beleza.

Águas do Prado - a oficina da recuperação das energias! Aqui você se descontraí e cuida da saúde, somente com recursos naturais e com pouco dinheiro. É bom para todas as idades e em qualquer época. A Empresa também trabalha com pacotes turísticos, agências e, diretamente, com pessoas e grupos, sendo de muita importância aos Clubes da Melhor Idade. O ambiente é agradável para eventos e tem sediado diversos encontros e seminários dos mais diversos segmentos.

Entre outros atrativos do Município, o turista também pode conhecer o Rio Uruguai com travessia de balsa no Porto Feliz.

Contatos e reservas:

Fone/Fax: (55) 3737-1180 / 1188
www.aguasdoprado.cjb.net - aguas@fredon.com.br
Av. Correia Lima, 888 - Vicente Dutra - RS

Barri - FW 7344-3095

ANEXO 2



ANEXO 3

MEDALHA DE OURO

Usfrua você também de uma água premiada nacional e internacionalmente, 1º lugar no Brasil e a 2º melhor do mundo.

Águas Minerais de Iraí, no Balneário Osvaldo Cruz

AGUA MINERAL MEDALHA DE OURO

TERMAL DE IRAÍ

SECRETARIA DE TURISMO
PREFEITURA MUNICIPAL
Fone: 55 3745-1288 - Ramal 229
Fax: 55 3745-1500

Composição química provável:

Composição química	Gramas/litro
Carbonato de Sódio	0,00413
Bicarbonato de Sódio	0,36484
Sulfato de Sódio	0,44740
Clorato de Sódio	0,43442
Sulfato de Potássio	0,00885
Bicarbonato de Cálcio	0,01753
Bicarbonato de Magnésio	0,00799
Bicarbonato de Estrôncio	0,00071
Sorato de Sódio	0,00035
Clorato de Lítio	0,00030
Clorato de Rubídio	traços
Fosfato Bissódico	0,00066
Silício	0,01440
Alumínio	0,00312
Oxido Férreo	0,00008
Sulfato de Sódio	0,00332
Oxigênio	0,00328
Nitrogênio	0,01939
Materia orgânica	traços
TOTAL DE GRAMAS	1,22701

Mapa de localização do Balneário Osvaldo Cruz em Iraí, RS, mostrando a proximidade com a fronteira com o Paraguai e a Argentina.

Handwritten note: Bal- (55) 3745-1490

IRAÍ - RS - BRASIL
Prefeitura Municipal de Iraí

Cidade saúde

A maior estância hidromineral do sul do Brasil

BALNEÁRIO OSVALDO CRUZ

"A melhor água mineral do Brasil."

Imagens do Balneário Osvaldo Cruz: piscina, jardins, e edifícios.

ANEXO 4

Uma linda paisagem e um pôr-do-sol inesquecível no encontro das águas do Rio Uruguai com o Rio da Várzea, às margens da BR - 386, próximo à cidade.



PARAQUERO

MEDALHA DE OURO



Usufrua você também de uma água premiada nacional e internacionalmente, com 1º lugar no Brasil e a 2º melhor do mundo.

COMPONENTES	gramas / litro	COMPONENTES	gramas / litro
Carbonato de Sódio	0,00413	Clorato de Rubídio	traços
Bicarbonato de Sódio	0,34484	Fosfato Bissódico	0,00056
Sulfato de Sódio	0,44740	Silica	0,01440
Clorato de Sódio	0,43442	Alumina	0,00312
Sulfato de Potássio	0,00685	Oxido Férrico	0,00008
Bicarbonato de Cálcio	0,01733	Sulfato de Sódio	0,00202
Bicarbonato de Magnésio	0,00709	Oxigênio (O ₂)	0,00528
Bicarbonato de Estrôncio	0,00071	Nitrogênio (N ₂)	0,01829
Borato de Sódio	0,00025	Matéria Orgânica	traços
Clorato de Lítio	0,00020	TOTAL de gramas	1,32751

INFORMAÇÕES



SECRETARIA DE TURISMO
PREFEITURA MUNICIPAL
Fone (55) 745-1288 - Ramal 216
Fax: (55) 745-1500

Gráfica O Alto Uruguai - 744-3040

Fotos: Foto Graça Express - Foto Cine Pampa



RS - BRASIL

Zona das hidrominerais



PONTE DE INTEGRAÇÃO



Ligando o Rio Grande do Sul a Santa Catarina, emoldurada pelo rio Uruguai e suas margens de mata nativa, há muito vem integrando culturas, costumes e vivências

CAMPING MUNICIPAL



PARQUE OSVALDO CRUZ

Com piscinas, duchas e hidromassagens, com a segunda melhor água do mundo e a melhor do Brasil

ILHAS



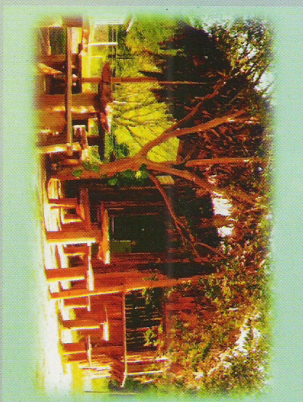
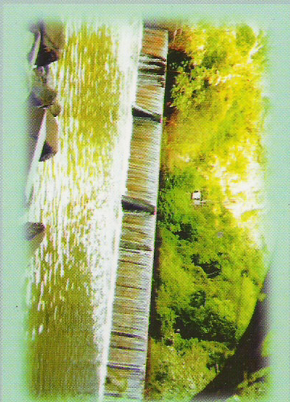
Inúmeros caminhos, a natureza, sempre aliada, propicia passeios, caminhadas, per, cavalgadas, excelentes alternativas para quem se preocupa com a saúde e procura a perfeita forma física



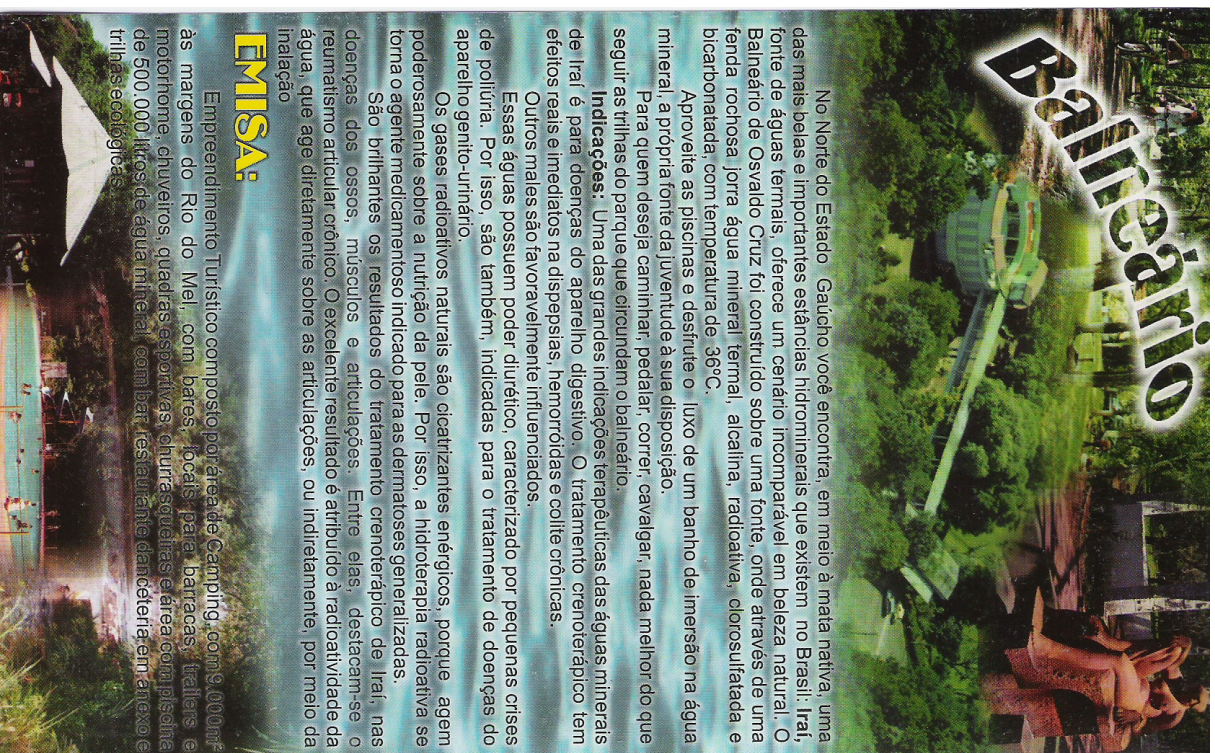
ARTESANATO



Conheça a beleza e o brilho das pedras preciosas e o tradicional artesanato indígena



Junto ao rio do Mel, com toda a infraestrutura, um local propício para esquecer o relógio e o cotidiano estafante. Uma ótima alternativa para as férias ou acampamentos de final de semana



Balneário

No Norte do Estado Gaúcho você encontra, em meio à mata nativa, uma das mais belas e importantes estâncias hidrominerais que existem no Brasil: Irai, fonte de águas termais, oferece um cenário incomparável em beleza natural. O Balneário de Osvaldo Cruz foi construído sobre uma fonte, onde através de uma fenda rochosa, jorra água mineral termal, alcalina, radioativa, clorossulfatada e bicarbonatada, com temperatura de 36°C.

Aproveite as piscinas e desfrute o luxo de um banho de imersão na água mineral, a própria fonte da juventude à sua disposição.

Para quem deseja caminhar, pedalar, correr, cavalgar, nada melhor do que seguir as trilhas do parque que circundam o balneário.

Indicações: Uma das grandes indicações terapêuticas das águas minerais de Irai é para doenças do aparelho digestivo. O tratamento crenoterápico tem efeitos reais e imediatos na dispesias, hemorridas e colite crônicas.

Outros males são favoravelmente influenciados.

Essas águas possuem poder diurético, caracterizado por pequenas crises de poliúria. Por isso, são também, indicadas para o tratamento de doenças do aparelho genito-urinário.

Os gases radioativos naturais são cicatrizantes enérgicos, porque agem poderosamente sobre a nutrição da pele. Por isso, a hidroterapia radioativa se torna o agente medicamentoso indicado para as dermatoses generalizadas.

São brilhantes os resultados do tratamento crenoterápico de Irai, nas doenças dos ossos, músculos e articulações. Entre elas, destacam-se o reumatismo articular crônico. O excelente resultado é atribuído à radioatividade da água, que age diretamente sobre as articulações, ou indiretamente, por meio da inalação.

EMISA:

Empreendimento Turístico composto por área de Camping, com 8.000m² às margens do Rio do Mel, com bares, locais para barracas, lanchas e motorhome, chuveiros, quadras esportivas, churrasqueiras e área com piscina de 500.000 litros de água mineral, com bar, restaurante dançeteria, em anexo e trilhas ecológicas.



Barquinha

Clube às margens do Rio Uruguai, com passeios de barco, jet-sky e pesca. O empreendimento também possui piscina infantil, churrasqueira, área para camping e quiosque com petiscos de peixes.

Safira:

Clube às margens do Rio Uruguai, com infra-estrutura de acesso para o rio com barcos. Área de lazer com cabañas, churrasqueiras e bar.

MEDALHA DE OURO



Usufrua você também de uma água mineral premiada, nacional e internacionalmente. Com o 1º lugar no Brasil e a 2ª melhor do mundo.

Cultura Indígena:

Reserva Indígena Kaingangue, apresentação de danças típicas, mostra e comercialização de artesanato.



Pedra

Venha viajar e aproveitar as preciosas do m Passeios pelos

Turism

Passeios pelas lida e confinam cachoeira e Ml



Hotel Irai



Hotel Termas



Hotel Avenida



Hotel Balneário



Hotel São Luiz

Hotéis: Preço médio das diárias
R\$ 35,00, com pensão completa (café almoço e jantar).





A MELHOR ÁGUA MINERAL DO PAÍS



SALTO YUCUMÃ



ARTESANATO INDÍGENA



CONHEÇA OS COSTUMES KAIGANGUE



CAMINHADAS PELO BOSQUE



Iraí é descanso, saúde, história, integração de povos, é rejuvenescimento. Suas águas minerais termais são recomendadas como método terapêutico por médicos e especialistas e atraem visitantes de todo o Brasil e de países vizinhos. Quem visita apaixona-se, seja pelas belezas naturais, pela pureza da água mineral ou pela sofisticação de instalações confortáveis e modernas, como o Hotel Iraí.



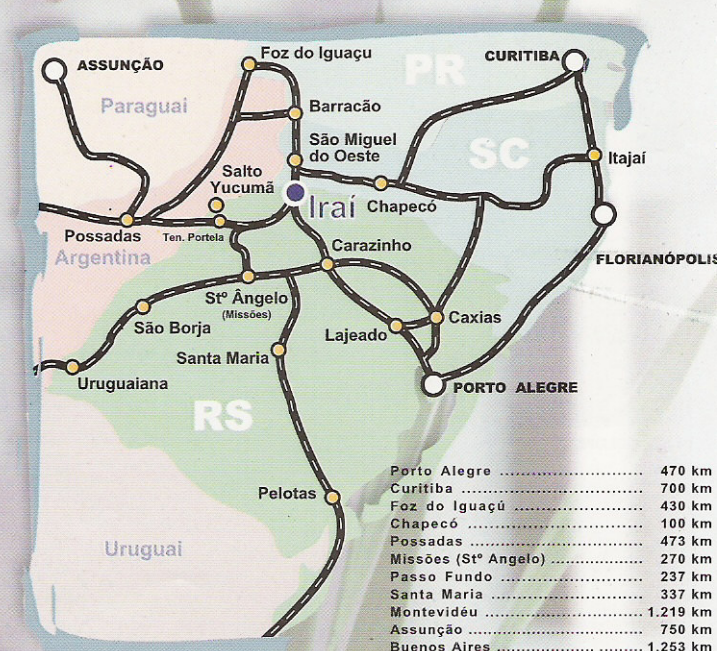
MISSÕES



AMETISTAS



ENTARDECER NO RIO URUGUAI



Av. General Flores da Cunha, 431 - (0xx55) 745.1111 - CEP 98460-000 - Iraí - Rio Grande do Sul - Brasil



Iraí é descanso, saúde, integração de povos, rejuvenescimento. Suas águas termais minerais atraem visitantes de toda a América do Sul. E em meio a tantos privilégios naturais está o Hotel Iraí, que tanto conquista hóspedes que exigem conforto, quanto àqueles que valorizam a natureza e a paz.

ATRATIVOS TURÍSTICOS REGIONAIS

ATRATIVOS TURÍSTICOS Y REGIONALES



KAIGANGUES CULTURA INDÍGENA



AMETISTA RIQUEZA DA REGIÃO

Iraí é descanso, salud, integración de pueblos, rejuvenecimiento. Sus aguas termales minerales, atraen visitantes de toda la América del Sur. Y en medio a tantos privilegios naturales tenemos el Hotel Iraí, que sigue conquistando huéspedes que exigen comodidad, y también, aquellos que valoran la naturaleza y la paz.



HOSPEDE-SE E APROVEITE.

O hóspede do Hotel Iraí desfruta de conforto e de várias opções para quem busca lazer e tranquilidade.

QUÉDESE Y APROVECHE.

El huésped del Hotel Iraí cuenta con la comodidad y muchas opciones para quien busca lazer y tranquilidad.



RECEPÇÃO RECEPCIÓN



CAFÉ CAFÉ



RESTAURANTE RESTAURANTE



QUARTO CUARTO



Rodovias bem pavimentadas facilitam o acesso até a cidade das águas termais. Seja qual for a sua rota, o seu destino tem que ser Iraí.

Carreteras bien pavimentadas facilitan el acceso hasta la ciudad de las aguas termales. Sea cual sea su ruta, su destino tiene que ser Iraí.



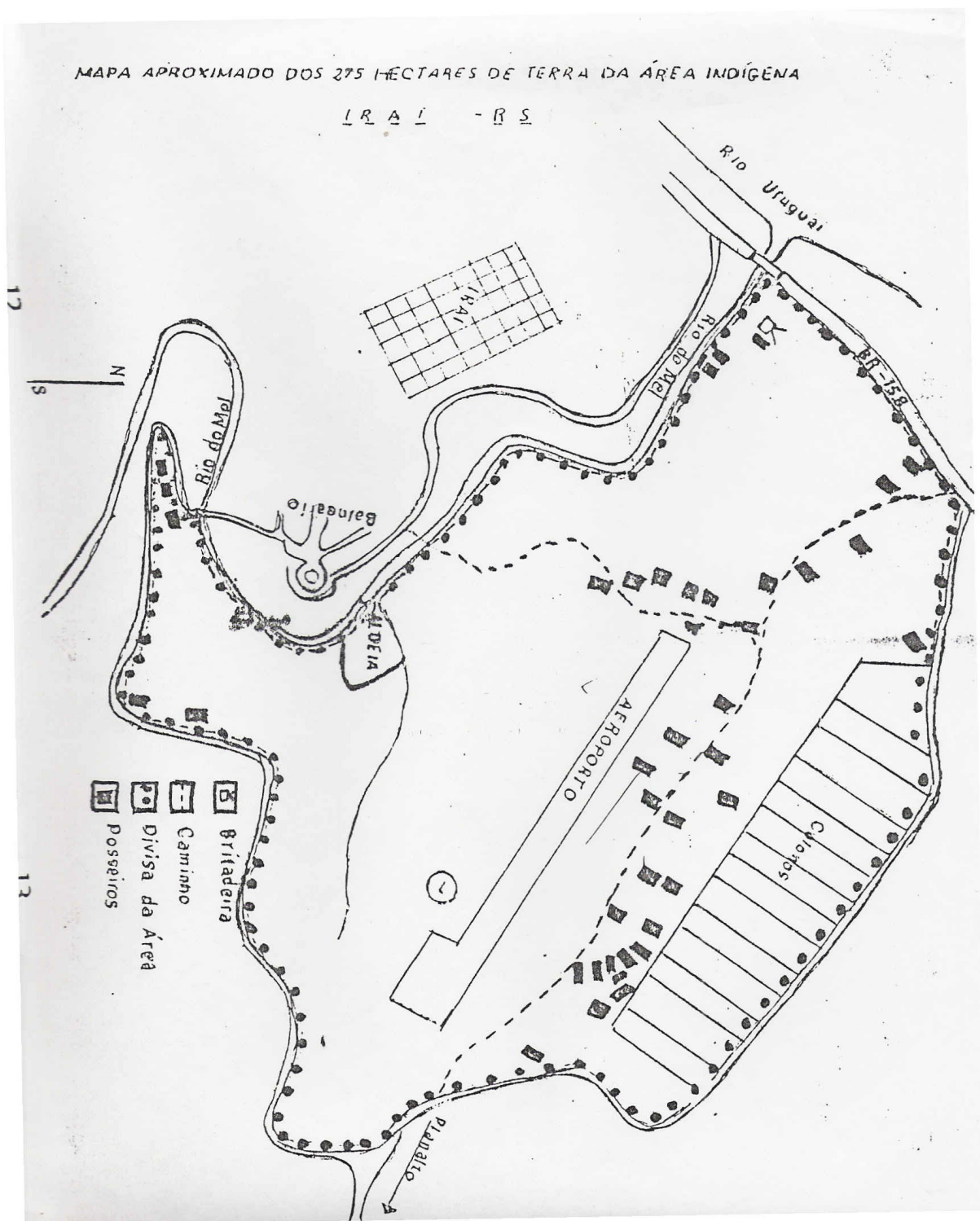
Porto Alegre	470 km
Curitiba	700 km
Foz do Iguaçu	430 km
Chapécó	100 km
Possadas	473 km
Missões (Stº Ângelo)	270 km
Passo Fundo	237 km
Santa Maria	337 km
Montevideu.....	1.219 km
Assunção.....	1.572 km
Buenos Aires.....	1.253 km

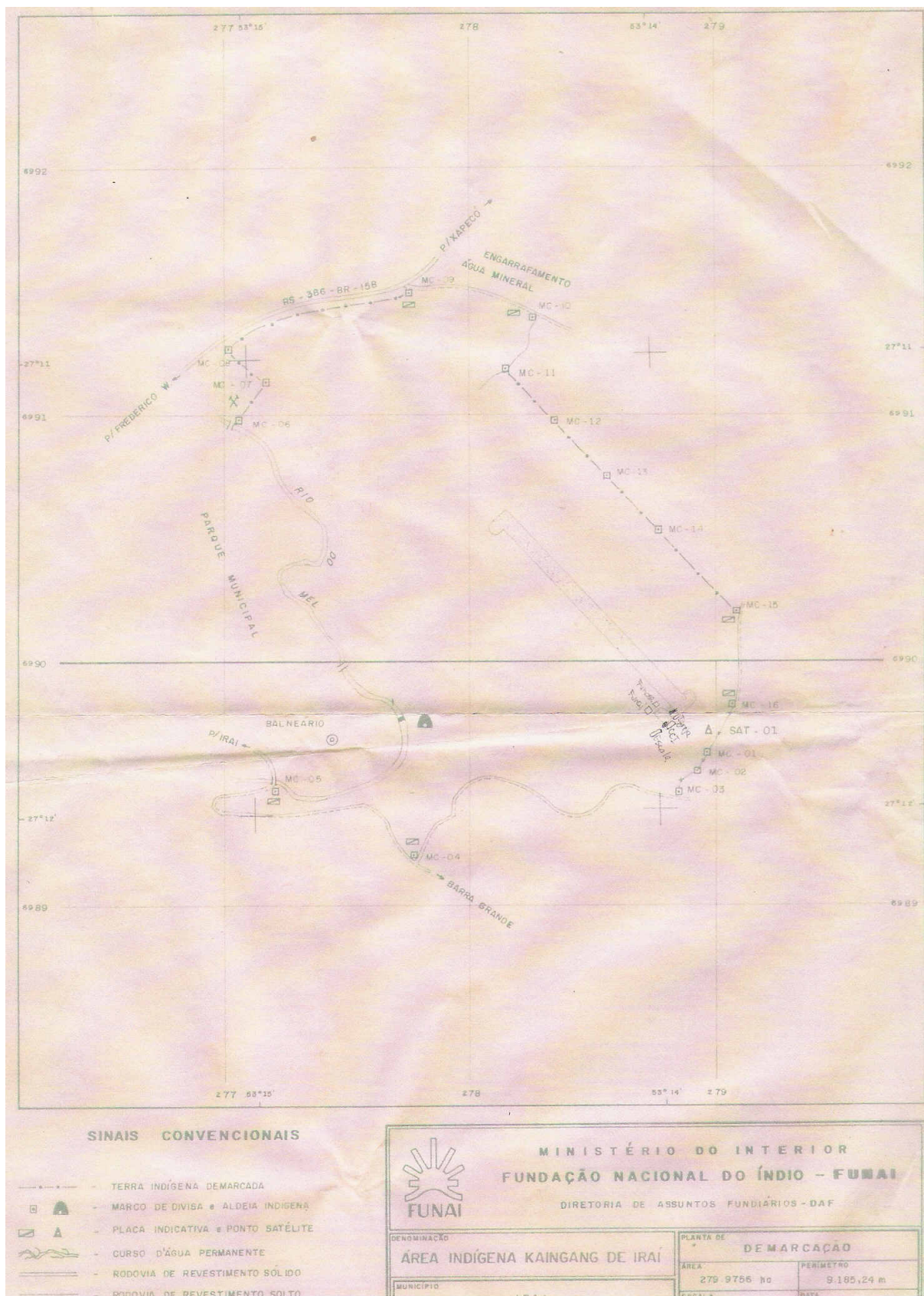
Av. General Flores da Cunha, 431 - (55) 745.1111 - CEP 98460-000
Iraí - Rio Grande do Sul - Brasil - hotelirai@fesau.psi.br



IRAÍ RIO GRANDE DO SUL BRASIL

ANEXO 5





ANEXO 6

POR QUE O DIA 19 DE ABRIL É O DIA DO ÍNDIO?

O dia 19 de abril foi escolhido para homenagear os indígenas no ano de 1940, quando técnicos e estudiosos dos povos indígenas se reuniram no México para a realização do I Congresso Indigenista Interamericano. Diante da iniciativa para que nesta data os países americanos comemorassem o DIA DO ÍNDIO, o Presidente Getúlio Vargas consolidou a proposta através do Decreto-Lei nº 5.540, na cidade do Rio de Janeiro, em 2 de junho de 1943.

No empenho de oferecer todo o entusiasmo aos festejos consagrados aos primitivos habitantes do continente americano, o CONSELHO NACIONAL DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS, sob a presidência do General Cândido Mariano da Silva Rondon, organizou vasta programação instituindo uma Semana do Índio.

Sob recomendação do General Rondon, a Semana do Índio deveria focalizar as grandes figuras ameríndias e, incorporando à programação, o Conselho depositasse flores ao pé da estátua do grande vulto mexicano que foi Cuauhtemoc. Com a utilização dos auditórios, espaços culturais e participação de toda a imprensa, a primeira comemoração aos índios contou com projeções de filmes previamente anunciados nos cinemas e emissoras de rádio, palestras de divulgação na "Hora do Brasil" e exposições etnográficas no Museu Nacional e na Associação Brasileira de Imprensa.

O próprio General Rondon abriu as comemorações da primeira Semana do Índio, em 1944, que incluíam palestras sobre "Lendas Indígenas", "Indianismo na Literatura Brasileira", "A Nova Política Norte-Americana de Proteção aos Índios", "Música Indígena" e "Temas Indígenas na Música Brasileira".

Nas vésperas das comemorações, os jornais divulgavam a seguinte nota: "O Brasil, do mesmo modo que as demais Nações Americanas, comemorará festivamente este ano o DIA DO ÍNDIO, escolhido pelo Instituto Indigenista Americano para celebrar a memória dos primitivos povoadores da terra americana e para homenagear as tribos selvícolas remanescentes, que ainda representam um patrimônio humano de valor".

ANEXO 7

MÚSICA INDÍGENA

DONA DA MATA

Ver tă Kainhgág ag nã ja mi mita ver nã ti
fog ag hã ne ki kãge ka ãg nãn ta tu ke mu
myg mag mré ãg ã krenh fã ta tu ke rã ni há
Krengkofar tă tu kerá ni ha goj ta kagá san ka
Kainhgag ag vy nãn ga ag vy ver tag ki nã ti ni
nãn Kãmi nem u ãn ta ver
Ag Krã ta ki kainhrãnrã ke vy.

TRADUÇÃO

Aonde que existem os índios tem a mata
Aonde que existem os índios ainda tem a mata,
os brancos que já chegaram, já destruindo/ Abelha e a caça já estão se
terminando/ Os peixes já estão morrendo, no rio poluído.
Somos índios que somos dono dessa mata/ Nós queremos coisas naturais para
ver nossos filhos aprender ...!

MÚSICA E CANTO : Antonio Vicente e Aldo Pinto.